This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

1084

Vet. Ger. III B. 573

Röpert

G. E. Lessings

Protestantismus

und

Nathan der Weise.

Erläutert

von

Dr. August Wilhelm Bohtz.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1854.

TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
31 JUL 1963
OF OXFORD
LIBRARY

Druck von E. A. Huth in Göttingen.

Vorwort.

Der Plan, den ich in vorliegender Abhandlung auszuführen suchte, machte es nothwendig, daß ich gerade diejenigen Schriften Lessings erläuterte, welche am meisten die Reife seines Geistes beurkunden. Ich war bemüht in die Gedankentiefe, die hier zur Offenbarung gekommen ist, einzudringen; eben so sehr aber auch bin ich mir der Schwere der Aufgabe, die ich mir gestellt habe, bewußt. Jene Probleme, welche Lessing sich selbst in aller Schärfe vorgelegt hat, sind diejenigen, welche gegenwärtig auf dem religiösen und sozialen Gebiete vorzugsweise den Geist beschäftigen und die eigentlichen Lebensfragen der neuen Zeit geworden sind. Erst dann, wenn jener Kampf, der in den beiden genannten Sphären zu durchkämpfen ist, wirklich zur Lösung gebracht ist, wird auch die Wahrheit, welche Lessing verkündigt hat, in jeder Beziehung gewürdigt werden können. Je bedeutender

aber die Tiefe des Leſſingſchen Geiſtes ſich mir zeigte, deſto mehr verwunderte ich mich, daß ſelbſt viele der Gebildeten gewiſſe Vorurtheile, welche der Einſicht in dieſe Tiefe hinderlich ſind, nicht aufgegeben haben. Ich will es aufrichtig geſtehen, daß es mich immer unangenehm berührt hat, wenn ich auch von Denjenigen, welche beſſer unterrichtet ſein konnten, es hören mußte, daß der Dichter des Nathan dem vulgären Rationalismus oder dem religiöſen Indifferentismus das Wort habe reden wollen. Solche Meinungen dadurch zu widerlegen, daß ich den tiefen Hintergrund, auf dem Leſſings ganze Weltanſicht beruht, hervortreten ließ, war eine Haupttendenz dieſer Unterſuchung.

Göttingen, den 19. Auguſt 1854.

A. W. Bohtz.

Einleitung.

Nathan der Weise bildet die Fortsetzung jener Polemik, die Lessing auf dem Gebiete der Wissenschaft gegen die lutherische Theologie erhoben hatte. In dieser Polemik feiert das Prinzip des Protestantismus den Sieg über das starre Lutherthum, der Geist über jenes Vorurtheil, als ob die Wahrheit der Religion nicht in ihr selbst beruhe, als ob sie zu ihrer Begründung noch einer anderen, äußeren Autorität bedürfe. Indem Lessing die Polemik zuletzt noch zum Inhalt eines Schauspiels machte, so konnte dieselbe freilich eine populäre Form annehmen, die da, wo das Ganze Gegenstand der nur wissenschaftlichen Betrachtung ist, nicht gesucht werden darf. Wie nun aber einerseits durch jene lebendige dramatische Form, welche Alles in individueller Gestalt der Einbildungskraft vorführt, der Gegenstand, auf den es hier ankommt, in eine Region hinüber gespielt wird, wo er auch das Interesse Derjenigen, die der wissenschaftlichen Entwickelung nicht folgen wollen, bis zu einem gewissen Grade hervorruft, so muß andrerseits auch einleuchten, daß das positive Moment, die volle Wahrheit, die in Lessings Polemik enthalten ist, in dem Schauspiele nicht so bestimmt hervortritt, daß Mißdeutungen des Ganzen vermieden werden könnten. Indem nämlich die Form des Drama, überhaupt die Form der Poesie nicht das ei-

gentliche Organ der Erkenntniß des reinen Begriffs ist, so liegt es nahe, daß die philosophische Dichtung bei der Mehrheit eine Deutung findet, die dem Tiefsinn des Geistes, der dichtete, nicht in jeder Hinsicht entspricht*).

Um nun die Wahrheit, die im Nathan lebt, würdigen zu können, ist nothwendig, daß wir auch von jenem Kampfe, den der Dichter des Nathan auf dem eigentlichen Gebiete der Theologie führte, und der nicht wenig dazu beitrug, daß ein neues Leben auf diesem Gebiete sich zu regen begann, Kenntniß nehmen. Dieser Kampf aber, den Lessing hier führte, ist nur die weitere Entwickelung jenes Kampfes, der zuerst im Zeitalter der Reformation zum wirklichen Ausbruche gekommen war. Wollen wir daher die Lessingsche Polemik ihrer ganzen Bedeutung nach erkennen, so ist sie im Zusammenhange mit jener Bewegung überhaupt, die in Folge der Reformation der gesammten Theologie mitgetheilt wurde, zu betrachten.

---

*) „Lessing, sagt Tieck, konnte wol nicht darauf fallen, daß man diese tief gehende Zweifellehre eben auch nur wie einen rührenden Spaß, wie Zeitvertreib aufnehmen werde, und das bestimmteste Verbot, die gehässigste Verfolgung mußten ihm, seiner großen Natur nach, lieber sein, als diese dumpfe Gleichgültigkeit, dieses blöde Nichtverständniß, mit welchem die Zuschauer vor seinen Figuren gesessen haben. Darum sind auch jene Directoren, die dieses Gedicht wieder von der Bühne entfernt haben, nicht zu tadeln, denn es handelt sich hier noch um ein anderes, als ein poetisches Verständniß.“ S. Tiecks Dramaturgische Blätter. Leipzig. 1852. Bd. 3. S. 63—64.

I. Leſſings Proteſtantismus.

Die Kirche, die auch noch gegenwärtig, nach dem römiſch-katholiſchen Lehrbegriffe, allein es iſt, welche, ohne daß Irrthum ſich einſchleichen könnte, die im Chriſtenthume geoffenbarte Wahrheit deutet und auslegt, war dem Abendlande bis zum Zeitalter der Reformation die in Angelegenheiten des Glaubens entſcheidende höchſte, abſolute Autorität. Wie die Kirche nach ihrer eigenen Ausſage, durch Chriſtus und die Apoſtel begründet, älter als die heilige Schrift und im Beſitze einer von der Schrift unabhängigen, dieſe ergänzenden Tradition iſt, ſo iſt ſie auch diejenige Anſtalt, in der der lebendige Chriſtus, ſein fortwirkender Geiſt das Menſchliche und Göttliche zur völligen Einheit ſich durchdringen läßt. Aus dieſem Grunde, weil in der Kirche die Ausſprüche Chriſti in abſoluter Einheit mit dem Organe, dem Menſchlichen, wodurch ſie ſich äußern, ſind, bedarf die Kirche der Bibel nicht, um vermittelſt derſelben die Wahrheit ihrer Lehre erſt zu begründen*). Wenn gleich-

*) „Die älteſten ökumeniſchen Synoden führten für ihre dogmatiſchen Beſchlüſſe nicht einmal beſtimmte bibliſche Stellen an; und die katholiſchen Theologen lehren mit allgemeiner Uebereinſtimmung und ganz aus dem Geiſte der Kirche heraus, daß ſelbſt die bibliſche Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beſchluſſes nicht untrüglich ſei, ſondern eben nur das ausgeſprochene Dogma ſelbſt. Der tiefſte Grund von dieſem Verfahren der Kirche liegt in der unbeſtreitbaren Wahrheit, daß ſie nicht erſt durch die h. Schrift gegründet wurde, ſondern ſchon beſtand, als die einzelnen Theile derſelben er-

wol die Lehrer der Kirche die Wahrheit der Dogmen auch auf dem Grunde der heiligen Schrift nachzuweisen sich bemühten, so thaten sie dies oft nur aus Rücksicht auf den Standpunkt der Ungläubigen, um diesen vielleicht mittelst der Schrifterklärung den Irrthum, der zum Vorschein gekommen war, zu nehmen. Da nun aber die Kirche allein es ist, die das geoffenbarte göttliche Wort, ohne daß dasselbe auf irgend eine Weise durch Irrthum getrübt werden könnte, völlig rein auslegt, so ist nothwendig, daß Jeder überall da, wo er in seiner Privatmeinung von den Glaubenslehren (Dogmen), welche die Kirche aufgestellt hat, abweicht, ihren Aussprüchen sich unterwerfe. Der Mangel solchen Glaubens muß als der Anfang und Charakter der Ketzerei betrachtet werden.

Gegen diese Autorität der Kirche, die, weil sie als das reine Organ des Geistes Christi nie irren könne, in allen streitigen Fällen die letzte Entscheidung über die christlichen Glaubenslehren habe, erhob sich der Protestantismus der Reformatoren*). Diese bemühten sich zu erweisen, daß die Kirche in ihren Lehren und Bestimmungen keineswegs in jeder Hinsicht von dem Irrthume, der einmal dem Menschlichen anhaftet, frei geblieben sei, und es beruht daher nach dem Urtheile der Reformatoren auf einer viel Unheil herbeiführenden Täuschung, wenn man den ewigen, untrüglichen Geist Christi, der allerdings in der Gemeinde der Heiligen immer gegenwärtig ist, mit der erscheinenden, sichtbaren Kirche für einerlei nimmt. Aus diesem Grunde ist es nach der Aussage der Reformato-

---

schienen; die Gewißheit, die sie von der Wahrheit ihrer Sätze hat, ist eine unmittelbare, da sie ihr Dogma aus dem Munde Christi und der Apostel vernahm, und dasselbe ihrem Bewußtsein, oder, wie Irenäus sich ausdrückt, ihrem Herzen durch die Kraft des göttlichen Geistes unauslöschlich eingeprägt ist.“ S. Möhlers Symbolik. Ausg. 4. S. 383.

*) S. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation v. L. Ranke. Berlin 1839. Bd. 1. S. 396—409.

ren nur die heilige Schrift, die, weil sie das nicht getrübte, keiner weitern Ergänzung durch die Tradition bedürfende göttliche Wort ist, als die Richtschnur, der Canon des Glaubens gelten darf. Nach der Schriftlehre ist daher auch die Wahrheit der Tradition, der Dogmen und überhaupt aller Satzungen, die von der Kirche aufgestellt worden sind, zu beurtheilen, so daß Dasjenige, was in den Lehren der Kirche mit der Bibel, der norma fidei, im Widerspruche sich befindet, als ein der christlichen Wahrheit nicht zugehöriges, fremdes Moment von dem Lehrbegriffe und dem Cultus zu sondern ist. Was nun die Befähigung zur Auslegung der Schrift anlangt, so ist sie nach dem Ausspruche der Reformatoren keineswegs nur den Repräsentanten der Kirche, dem Clerus vorbehalten, da kraft des heiligen Geistes auch der sogenannte Laie die göttliche Wahrheit zu erkennen vermag*).

Wie es einerseits nur Vorurtheil, Mangel an Unbefangenheit verräth, wenn man nicht begreifen will, daß auch innerhalb jener Schranken, welche die römisch-katholische Kirche gezogen hat, die Wahrheit der christlichen Religion sich be-

---

*) Wir bemerken jedoch, daß Luther, der in den Schwärmern, Rottengeistern, Wiedertäufern bald die Ausartung der neuen kirchlichen Freiheit sehen mußte, in seinen späteren Schriften die Gläubigen ermahnt, die Bibel nicht nach subjectiven Vorstellungen, angeblichen Eingebungen des Geistes zu deuten, vielmehr den von der Kirche gegebenen Erklärungen treu zu bleiben. So schreibt Luther an Markgraf Albrecht zu Brandenburg: „Es ist gefährlich und erschrecklich Etwas zu hören oder zu glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen Kirche, so von Anfang her, nun über funfzehnhundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. Ich wollte lieber nicht allein aller Rottengeister, sondern aller Kaiser, Könige und Fürsten Weisheit und Recht, wider mich lassen zeugen, denn ein Jota oder ein Tüttel der ganzen heiligen Kirche wider mich hören und sehen.“ S. Luthers „Sendbrief wider etliche Rottengeister an Markgraf Albrecht zu Brandenburg“ in L. W. von J. G. Walch Bd. 20. S. 2096—2097. S. aber auch Neuere Geschichte der Deutschen v. K. A. Menzel. Bd. 1. S. 457 ꝛc.

thätigen kann und immer bethätigt hat, so darf andrerseits doch nicht verkannt werden, daß dadurch, daß die Reformatoren die Freiheit des religiösen Gewissens in Schutz nahmen und auf die heilige Schrift als die lebendige reine Quelle der Religion, aus der Alle, die der Wahrheit bedürftig sind, zu schöpfen haben, so entschieden hinwiesen, ein unendlich reicher Segen über die Bekenner des Christenthums sich verbreiten mußte. Indem nun die äußere, bisher für verdienstlich ausgegebene Werkheiligkeit als etwas nur Nichtiges oder gar als Erzeugniß des pharisäischen Hochmuths sich zeigte, so mußte die Religion über jene Sphäre, in der die bloße Moral und die äußere Satzung das bestimmende Prinzip ist, völlig erhoben und als der innere zuversichtliche Glaube, der ein neues geistiges Leben im Menschen hervorruft, zur Anerkennung gebracht werden.

Was die öffentlichen Bekenntnißschriften oder Symbole anlangt, wodurch die neue Kirche ihren Abfall von dem Pabstthume und die Uebereinstimmung ihrer Lehren mit der heiligen Schrift und der wirklich katholischen Lehre darzuthun sucht, so muß auch noch gegenwärtig ausgesagt werden, daß diese Dogmen, vor allen die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in seltener, bewunderungswürdiger Weise die Tiefe der religiösen Erkenntniß uns öffnen. Gerade in solchen Zeiten, in denen die Lehren des Philanthropismus und Pantheismus das Böse, was dem Menschen inwohnt, zu übertünchen und den Unterschied zwischen dem Geiste Gottes und dem des Menschen zu verwischen sich bemühen, fühlt man sich gedrungen an die Tiefe solcher Lehren, die den Gegensatz zwischen dem nur natürlichen und dem im Geiste wiedergeborenen Menschen in aller Schärfe geltend machen, von Neuem zu erinnern.

Wir dürfen jedoch nicht verschweigen, daß jener Ausspruch der Reformatoren, der nicht der Kirche, sondern allein der Bibel die letzte Entscheidung über die Wahrheit des Glau-

bens zugesteht, jenes Problem, welches hier zur Auflösung gebracht werden soll, keineswegs schon wirklich gelöst hat. Die Wahrheit, damit dieselbe auch dem Menschen dies werde, bedarf in allen Fällen der Vermittlung mit des Menschen eigenem Geiste. Dieser ist nothwendig der höheren Wahrheit zu assimiliren, wenn dieselbe, ohne durch trübe Elemente verdunkelt zu werden, im Menschen leben und schaffen soll. Und so wird auch Derjenige, der mit den Reformatoren die Bibel als die Norm des Glaubens betrachtet, nicht umhin können, die in der Schrift enthaltene Wahrheit mit dem eigenen Innern, mit den dem Gemüthe und dem denkenden Geiste inwohnenden Kräften zu vermitteln. Immer ist ein Drittes, sei dies nun eine äußere Autorität oder ein ideelles Prinzip erforderlich, damit das Object d. i. in diesem Falle die in der Schrift enthaltene Wahrheit und das einzelne Subject, welches der Wahrheit entbehrt, mit einander in Identität gebracht werden.

Und fragen wir nun, wie denn wirklich jener Ausspruch, daß die h. Schrift die norma fidei sei, innerhalb der protestantischen Kirche in Anwendung gebracht wurde, so zeigen sich uns zwei von einander sehr abweichende Formen, in denen die neue Glaubensfreiheit hervorgetreten ist. Wir finden nämlich einmal, daß viele Protestanten, die, weil sie bei Lesung der h. Schrift der subjectiven Vernunft, dem eigenen Geiste des Menschen nicht Gehör geben wollen, die in der Bibel enthaltene Wahrheit gemäß den öffentlichen Bekenntnissen oder Symbolen ihrer Kirche deuten und auslegen. Daß aber in diesem Falle der prinzipielle Unterschied des Glaubens zwischen den auf solche Autorität sich berufenden Protestanten, und Denjenigen, die an den römisch-katholischen Lehrbegriff sich halten, von keiner Bedeutung ist, dies wird Jedem, der Einsicht in diese inneren Verhältnisse des Glaubens gewonnen hat, einleuchten. Eine ganz andere Form allerdings muß die aus dem Protestantismus hervorgegangene religiöse Freiheit da annehmen, wo die

Individuen, ohne auf die Glaubensbekenntniſſe derjenigen Kirche, der ſie ſelbſt angehören, Rückſicht zu nehmen, die Schrift nur nach den Ausſprüchen der eigenen Vernunft deuten und erklären. Daß aber in dieſem Falle, wo die Vernunft der Einzelnen als die letzte Inſtanz über die geoffenbarte Wahrheit entſcheiden will, die Gefahr nahe liegt, daß die allgemeine Wahrheit, der weſentliche Inhalt der Glaubenslehre zu Grunde gehe, dies wird Keiner, dem das Intereſſe für die eigene Partei nicht Schweigen auflegt, in Abrede ſtellen.

Gewiß daher iſt, daß der Proteſtantismus, welcher beabſichtigt, daß die einzelnen Individuen an der im Chriſtenthume geoffenbarten Wahrheit in einer anderen, freieren Form als in der der römiſchen Kirche Theil nehmen, das Prinzip, welches uns die in der Schrift enthaltene Wahrheit erkennen und dieſe von Täuſchungen uns unterſcheiden läßt, recht beſtimmt herauszuſtellen hat. Nur dann, wenn die Anhänger der proteſtantiſchen Kirche dies höchſte, abſolute Prinzip ſich zum völligen Bewußtſein gebracht und bei Auslegung der Schrift die ſubjective Vernunft dieſer höchſten Autorität unterworfen haben, iſt die Möglichkeit vorhanden, daß die ſchon von den Reformatoren geforderte, von jeder nur äußeren Autorität unabhängige Freiheit in Einheit mit der objectiven, göttlichen Wahrheit wirklich gebracht wird.

Wo aber im Proteſtantismus dies nicht erreicht wird, da werden jene Einwürfe, die ſchon Erasmus gegen die von Luther beanſpruchte Glaubensfreiheit erhob, immer noch eine gewiſſe Berechtigung haben. „Ich höre hier die Frage, ſagt Erasmus, was es der Auslegung bedürfe, wo die Schrift klar ſei? Wenn aber die Schrift ſo klar iſt, warum haben hier ſo viele vortreffliche Männer Jahrhunderte lang im Finſtern getappt, und dies in einer Sache, die nach der Meinung Jener, ſo wichtig iſt? Wenn die Schrift keine Dunkelheit hat, was bedurfte es zu den Zeiten der Apoſtel der Weiſſagung? Dies war die Gabe des Geiſtes. Ich weiß nicht, ob, wie die

Heilungen und Sprachen, so auch diese Gabe aufgehört hat. Wenn sie nicht aufgehört hat, entsteht die Frage, auf wen sie übergegangen ist. Ist sie auf Alle übergegangen, so wird alle Auslegung ungewiß sein; ist sie auf Niemand übergegangen, so wird, da noch heute viele Dunkelheiten selbst die Gelehrtesten in Verlegenheit setzen, keine Auslegung gewiß sein. Ist sie auf Diejenigen übergegangen, die an die Stelle der Apostel getreten sind, so wird man einwenden, daß schon seit vielen Jahrhunderten viele derselben wenig oder nichts vom apostolischen Geiste haben. Und doch wird, wenn das Uebrige gleich ist, hinsichtlich derselben mit Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt, daß Gott denen seinen Geist giebt, welchen er den Stand und die Weihe ertheilt; wie wir glauben, daß einem Getauften und nicht einem Ungetauften die Gnade geschenkt werde. Aber wir wollen zugeben, was wir allerdings zugeben müssen, es sei möglich, daß der Geist einem Niedrigen und Unwissenden offenbare, was er vielen Gelehrten nicht geoffenbaret hat, da Christus selbst dafür dem Vater dankt, daß er das, was er den Weisen und Klugen d. h. den Pharisäern und Philosophen verborgen, den Einfältigen und denen, die der Welt für Thoren gelten, kund gemacht habe. Wenn schon Paulus zu seiner Zeit, wo die Gabe des Geistes noch stark war, die Geister zu prüfen befiehlt, ob sie von Gott seien: was wird in diesem fleischlichen Zeitalter erforderlich sein? Woran werden wir die Geister prüfen? Man sagt: Was hilft ein großer Haufe zur Ergreifung des Geistes? Ich antworte: Was hilft dazu die geringe Anzahl? Ich höre sagen: Was hilft die Priestermütze zum Verständniß der h. Schrift? Ich antworte: Was hilft dazu der Reutermantel oder die Kappe? Ich höre sagen: Was hilft das Verständniß der Philosophie zur Erkenntniß der h. Schrift? Ich antworte: Was hilft dazu die Unwissenheit? Man sagt mir: Was hilft eine Kirchenversammlung, in der vielleicht Keiner den Geist hat? Ich antworte: Was helfen

die Privatverſammlungen weniger Menſchen, bei denen noch viel wahrſcheinlicher kein Einziger den Geiſt hat*).“

Jener Geiſt aber, der zur Zeit der Reformation in der Weiſe hervortrat, daß er dem religiöſen Bewußtſein einen neuen Umſchwung gab, war gegen das Ende des ſechszehnten Jahrhunderts, zu derjenigen Zeit, als man den Lutheriſchen Lehrbegriff in der Concordienformel (1577) fixirt hatte, wo nicht völlig erloſchen, doch ungemein abgeſchwächt worden. Je weniger die unmittelbare Begeiſterung unter den Theologen noch vorhanden war, um ſo mehr bemühte man ſich die Glaubenslehre, die doch allein im Fluſſe des Lebens, in Einheit mit dem thätigen, dem ſittlichen und ſpeculativen Geiſte des Menſchen Wahrheit hat, durch ſtarre Formen und ſpitzfindige Diſtinctionen dem alten von den Reformatoren ſo hart getadelten Scholaſtizismus wieder zu nähern**).

Das hartnäckige Weſen, welches den Theologen, die der Lehre Luthers in jeder Hinſicht treu bleiben wollten, eigenthümlich war, zeigte ſich auch recht auffallend in der Art und Weiſe, wie der edle Calixt, der, weil er im Innern freier war, auch gegen die römiſch-katholiſche Lehre gerecht ſein konnte, von ſeinen Gegnern angegriffen und nicht nur des Synkretismus, ſondern auch des Indifferentismus angeklagt wurde. Einen ſeltſamen Gegenſatz zu der ſtarren, todten Orthodoxie bildet die großartige, tiefſinnige Myſtik des gewaltigen Jacob Böhme. Um aber eine ſolche Tiefe des Geiſtes, die plötzlich aus bisher völlig unbekannten Quellen ſtrömte, auch der Wiſſenſchaft zugänglich zu machen, bedurfte es einer eigentlich ſpeculativen Bildung, die gerade den damaligen Theologen, die mit Verachtung von der Philoſophie ſich abwendeten, ganz fehlte. Wie

---

*) „de libero arbitrio διατριβη sive collatio Desiderii Erasmi Roterodami.“ p. 12—14.

**) S. H. E. Guerike: Handbuch der Kirchengeſchichte 5. Auflage Bd. II. S. 403.

daher die ſpeculative Myſtik des „philosophus teutonicus“ bei der Mehrheit der Gottesgelehrten nur Haß und Verfolgung hervorrief, ſo erweckte ſie in den Verehrern und Anhängern einen rohen krampfhaften Enthuſiasmus, der auf Leben und Wiſſenſchaft keineswegs wohlthuend einwirkte. Um jene Eisrinde, womit die Orthodoxie das Herz, welches freier ſchlagen wollte, umgeben hatte, zu durchbrechen, war eine Myſtik erforderlich, die, ohne die eigentlichen Gründe, worauf die religiöſe Erkenntniß beruht, zu berühren, unmittelbar auf das Gefühl, das Gemüthsleben einwirkt. Dies erreichte ſchon Johann Arnd, am meiſten jedoch wurde dies praktiſch-religiöſe Bedürfniß gegen den Ausgang des ſiebenzehnten Jahrhunderts durch die ſogenannten Pietiſten, Philipp Jakob Spener und Auguſt Hermann Franke, befriedigt. Jeder Unbefangene wird einräumen, daß die Pietiſten es waren, die zuerſt wieder die ſubjective Innerlichkeit, ohne die kein religiöſes Leben dies iſt, zur Anerkennung gebracht haben. Indem nun die Religion als frommes Gefühl, als Andacht hervortreten konnte, ſo ward wenigſtens nach einer Richtung hin jener ſtarre Dogmatismus, der das Bewußtſein gegen das eigentlich religiöſe Intereſſe faſt gleichgültig gemacht hatte, überwunden. Freilich ein Erfaſſen des religiöſen Prinzips, eine neue Begründung der Theologie als Wiſſenſchaft darf von der Seite am wenigſten erwartet werden, wo vom Anfange an die Religion nicht nur dem bunten Scheine, in dem das Weltleben ſpielt, ſondern auch der Tiefe, die aus dem Gedanken hervorgeht, feindlich gegenüber geſtellt wird. Daher müſſen wir denn aber auch ſehen, daß das urſprünglich reine Element der pietiſtiſchen Theologie bald trübe wird, und daß die Anhänger dieſer Lehre nicht ohne Intoleranz jede Regung des philoſophiſchen Geiſtes verfolgen*).

*) Gleichwol aber ſagt F. C. Baur mit vollem Recht: „Der Pietismus iſt die beſte Widerlegung der bekannten Behauptung, daß das bewe-

Wenn nun schon der Pietismus, in dem das fromme Gefühl zu seinem Rechte kommen wollte, in einen gewissen Widerspruch mit der herrschenden Orthodoxie gerieth, so sollte bald von einer ganz anderen Seite ein eigentlicher Angriff mit scharfen, lange nicht gebrauchten Waffen gegen das Fundament, auf dem der lutherische Glaube ruhte, unternommen werden. Jene Macht aber, von der dieser Angriff versucht wurde, war der Verstand, der dahin gelangt war, daß er die biblische Kritik auszuüben begann. Die Autorität, welche die den Glauben an die Untrüglichkeit der Kirche bekämpfenden Reformatoren allein der h. Schrift beigelegt hatten, mußte schwankend gemacht werden, als gelehrte Theologen nicht nur den Urtext der Bibel berichtigten, sondern dieselben Prinzipien, die bei Auslegung der classischen Autoren in Anwendung gebracht worden waren, auch bei Erklärung der biblischen Schriften geltend machten. Nach der Vorarbeit eines Wetstein, Ernesti und Anderer ist J. S. Semler derjenige Theolog, der als der Begründer der biblischen Kritik und neuern Exegese genannt werden muß *). Semler entbehrte bei dem ihm eigenthümlichen kritischen Scharfsinn des speculativen Tiefsinns und mit

---

gende Prinzip der Umwälzung, die seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts auf dem Gebiete der Theologie erfolgte, nur der Unglaube gewesen sei. Schon der Pietismus hatte mit den alten Dogmen gebrochen. Die Hauptursache seiner Entstehung lag ja darin, daß er mit jener Scholastik und Polemik, ohne welche das herrschende System nicht existiren konnte, nichts zu thun haben wollte. Sie war ihm im Innersten zuwider, und es geschah nicht ohne guten Grund, daß die Carpzove und Mayer dasselbe Geschrei gegen Spener und seine Anhänger erhoben, wie die Calove und Hülsemann gegen Calixt und dessen Schüler.“ S. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Bd. 3. S. 622.

*) Semlers Charakterbild und literarische Thätigkeit schildert sehr lebendig Dr. Tholuck in dem Abrisse einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden. S. Tholucks vermischte Schriften Bd. 2. S. 39—83

demſelben auch des Organs für das Verſtändniß des in bildlicher Hülle hervortretenden religiöſen Geiſtes. Wie er in der Bibel das Ewige von dem Zeitlichen, das Bleibende der Lehre von Demjenigen, was, weil es in den nur lokalen und temporellen Verhältniſſen ſeine Erklärung finde, auch nur eine vorübergehende Bedeutung haben könne, zu unterſcheiden ſuchte, war keine geringe Gefahr vorhanden, daß das Bewußtſein gegen die Religion gleichgültig, und die Entſcheidung über die Wahrheit der ſubjectiven Willkür des Individuums anheim geſtellt wurde. Indem Semler einerſeits das Weſentliche der chriſtlichen Lehre auf Dasjenige, was zur moraliſchen Ausbeſſerung benutzt werden kann, beſchränken will*), andrerſeits aber fordert, daß öffentlich die Lehre der Kirche, die allgemeine Theologie beibehalten werde, ſo konnte nicht ausbleiben, daß ein greller Gegenſatz zwiſchen dieſer öffentlich gelehrten Theologie und der Privatreligion des Lehrers ſich ausbildete**). Der Widerſpruch zwiſchen jener dürftigen Moral, die nach der Lehre der Neologie das Weſentliche der Religion ſein ſollte, und jener Wahrheit, die Semler ſelbſt im eigenen Innern erfahren hatte, ſollte ihn, der ſpäter die nachtheiligen Folgen, die die Neologie für das ſittlich-praktiſche Leben hatte, unmittelbar in ſeiner Nähe wahrnehmen mußte, ſehr ſchmerzhaft berühren. „Semlers Gemüth zehrte, wie ein neue-

---

*) „Das Reſultat des Semlerſchen Syſtems, wenn man von einem ſolchen ſprechen kann, iſt dies, daß alle möglichen Meinungen in der Kirche gleich berechtigt ſind und es genügt, ſobald nur das Chriſtenthum zur moraliſchen Ausbeſſerung benutzt wird.“ S. Tholuck l. c. S. 31.

**) „Er geſtattete Bahrdt, Baſedow für ſich — und das nannte er Privatreligion — bei den kirchlichen und bibliſchen Lehren ſich zu denken, was ſie wollten, nur müßten ſie nicht die einmal hergebrachte öffentliche Lehre ſtören, denn wenn man hier anfange, Veränderungen vorzunehmen, ſo nehme es gar kein Ende, Alles gerathe in Verwirrung und viele gute Seelen, die einmal an den beſtimmten, hergebrachten Worten klebten, geriethen in Verirrungen.“ S. Tholuck l. c. S. 76.

rer Theolog treffend sagt, noch mit von dem Capital, das sich in der protestantischen Kirche gehäuft und durch Männer wie Arnd und Spener in Segen vermehrt hatte, während seine Theologie von dem Zusammenhange mit der früheren Denkweise nicht ohne gewaltsame Kämpfe sich losrang. Mit dem Herzen war er, vom Standpunkte der neueren Aufklärung betrachtet, für Manche wenigstens ein Pietist, mit dem Verstande und der Wissenschaft ward er das Haupt des Rationalismus, wofür auch gewöhnlich die Geschichte ihn ausgibt*)."

Es war aber nicht allein die auf dem Gebiete der historischen Theologie sich geltend machende Kritik, wodurch jene Autorität, die man bisher innerhalb der protestantischen Kirche der Bibel zugestanden hatte, angegriffen wurde, sondern auch in der Sphäre des reinen Gedankens, auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie hatte ein Geist sich zu regen begonnen, der allmälig einen wirklichen Bruch zwischen dem Kirchenglauben und dem vermeintlich reinen Ideale der Vernunft herbeiführte. Woran wir besonders denken, sind die Lehren der sogenannten Deisten, die schon gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts in England aufgekommen waren, dann nach Frankreich verbreitet wurden und endlich auch in Deutschland viele Anhänger und Freunde finden sollten**).

Auch Derjenige, der zu dem Geiste, der in den Deisten hervortritt, keineswegs sich hingezogen fühlt, wird gleichwol die Bedeutung derselben, das weltgeschichtliche Interesse, welches sie hervorgerufen haben, nicht in Abrede stellen können. Diese

---

*) S. K. K. Hagenbachs Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Th. 1. S. 269.

**) Eine gründliche Darstellung der Lehre der Deisten gibt G. W. Lechler: Geschichte des englischen Deismus. Tübingen 1841. Vergl. aber auch Schlossers Geschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Bd. 1. S. 412—476, F. C. Baur l. c. S. 597—617 und Herders Werke zur Philosophie und Geschichte Bd. XI. S. 149—162 und Bd. XII. S. 242—254.

Denker, bei denen die nur äußere Autorität der Autonomie der Vernunft keine Schranke zu ſetzen vermochte, waren es, die die einmal rege gewordene Freiheit des Geiſtes auch in der Sphäre des religiöſen Glaubens conſequent zur Ausführung zu bringen ſuchten. Indem freilich die geiſtige Thätigkeit der Deiſten der nur negativ ſich verhaltende Verſtand, am wenigſten die zur Idee ſich erhebende und die Tiefe des geoffenbarten Worts erkennende Vernunft war, ſo wird es begreiflich, daß diejenigen Denker, die urſprünglich die Identität der Vernunft und der Offenbarung nachweiſen wollten, es ſein mußten, die den Widerſpruch zwiſchen der ſogenannten natürlichen oder Vernunftreligion und dem mit poſitivem Inhalt erfüllten Glauben zur völligen Ausbildung brachten. Da die dürftigſten Beſtimmungen und Abſtractionen des Verſtandes die Norm waren, wonach Männer wie Tindal und Chubb die Wahrheit der Offenbarung beurtheilten, ſo war es ein nur conſequentes Verfahren, wenn ſolche Freidenker Dasjenige in der poſitiven Religion, wodurch dieſe das Maaß, welches ihr angelegt werden ſollte, überragt, für überflüſſig oder gar für die Erfindung der täuſchen wollenden Prieſter erklärten*). Wie daher einerſeits den Deiſten das Verdienſt nicht abgeſprochen werden darf, daß ſie es waren, die das Rüſtzeug, womit der ſogenannte natürliche Menſchenverſtand oder der gewöhnliche Rationalismus die Macht des Vorurtheils und Aberglaubens

*) Tindal in der für den Deismus claſſiſchen Schrift: „Das Chriſtenthum ſo alt als die Schöpfung“ ſtellt den Satz auf: Die natürliche Religion iſt ſchlechthin vollkommen, und jede Religion, alſo auch die chriſtliche, iſt nur inſofern wirklich Religion, als ſie identiſch iſt mit der natürlichen Religion.“ S. Lechler l. c. S. 327—342. Chubb, der in der Schrift: „Das wahre Evangelium Chriſti“ Tindals Deismus ergänzt und vom Standpunkte des platten Verſtandes aus die ſpeculativen theologiſchen Wahrheiten würdigt, erklärt die Trinitätslehre als eine Corruption des Chriſtenthums in dem großen Artikel von der Einheit Gottes. S. Lechler l. c. S. 346—358. — und Schloſſer l. c. S. 449.

bekämpft, auch der späteren Zeit lieferten*), so muß andrerseits auch begriffen werden, daß, indem die Deisten der Religion das Geheimnißvolle wegnahmen und über die Mysterien Aufklärung verbreiteten, auf lange Zeit der denkende Geist der Tiefe der Erkenntniß entfremdet und das religiöse Leben bei Vielen wie ausgehöhlt wurde.

Es war gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, als der Einfluß der deistischen Lehren auch in Deutschland sichtbar zu werden begann**), und hier mit der besonders durch Semler negativ gewordenen Theologie sich befreundete***). Wie die auf dem theologischen Gebiete sich geltend machende Kritik dem Deismus den Weg bahnte, so auch geschah dies durch die damals in Deutschland so sehr verbreitete Wolfische Philosophie. Es könnte allerdings fast scheinen, als ob eine Philosophie, die, wie sie durch ihre demonstrative der Mathematik entnommene Form den Verstand in Anspruch nahm, so auch die Mysterien des Glaubens anerkannte, dazu geeignet gewesen wäre nicht minder das Interesse des denkenden Geistes, als das der Rechtgläubigkeit zu befriedigen †). Und so sehen wir denn auch, daß sehr viele Theo-

*) Die Bekanntschaft mit den Lehren des englischen Deismus zeigt uns, daß nur wenige rationalistische Lehren ein Eigenthum der neueren, seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts beginnenden Zeit sind. Mit Recht daher sagt Dr. Tholuck (l. c. S. 24), daß der Generalsuperintendent Bretschneider der Täuschung sich hingebe, wenn er behaupte, daß erst die ungeheuren Fortschritte der Wissenschaft im 19. Jahrhundert den Rationalismus erzeugt hätten.

**) „Die Aufmerksamkeit auf die Deisten ist in Deutschland von 1680—1740 nur polemisch und historisch.“ S. Lechler l. c. S. 448.

***) Semler spricht offen aus, „daß der größere Theil der Bibel blos die natürliche Religion wiederhole, die auch schon sonst her den Menschen bekannt sei, der kleinere Theil aber derselben die sehr wenigen Sätze vortrage, welche die heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterscheiden.“ S. Tholuck l. c. S. 67.

†) „Si quae in scriptura sacra occurrunt voces, quibus respon-

logen in jener Zeit, die da meinten, daß die eigene Rechtgläubigkeit mit der Wolfischen Philosophie harmonire, dieser sich zuwandten und zuversichtlich verkündigten, daß der Bund zwischen Vernunft und Offenbarung auf immer geschlossen worden sei. „Selbst die Kanzeln, anstatt von der Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens zu ertönen, ertönten nun von Nichts, als von dem innigen Bunde zwischen Vernunft und Glauben. Glaube wurde durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft, und Vernunft räsonnirender Glaube genannt*).“ In Wahrheit aber konnte der zwischen Philosophie und Offenbarung so leicht und oberflächlich geschlossene Friede von keiner Dauer sein. Eine Philosophie, in der, wie in der Wolfischen, das nur formelle Prinzip so sehr in den Vordergrund tritt, war nicht dazu geeignet, die in der positiven Religion enthaltene Tiefe dem denkenden Geiste zu vermitteln. Indem Wolf neben der geoffenbarten Religion, die nur geglaubt werde, auch eine natürliche Religion, die demonstrirt werden könne, geltend machte, so lag es nahe, daß dieser natürlichen oder Vernunftreligion als der allgemeinen, nothwendigen die erste Stelle eingeräumt wurde. Wie es ein Wolfianer, Lorenz Schmid, bekannt als Herausgeber der zu Wertheim erschienenen Bibel, war, der durch seine Uebertragung der Tindalschen Schrift „Das Christenthum so alt als die Welt“ dem Deismus den Eingang in Deutschland verschaffte, so finden wir nur natürlich, daß gerade diejenigen

---

dentes notiones habere non valemus, pro terminis inanibus eaedem habendae non sunt,“ sagt Wolf in dem Abschnitte de interpretanda scriptura sacra in seiner Logica §. 673 und vergleicht dann, wie Dr. Tholuck treffend bemerkt, barbarischer Weise unser Verhältniß zu der Trinitätslehre der Schrift mit dem zu irgend einem uns unbekannten Wilde, von dem die Jäger sprechen. S. Tholuck l. c. S. 16.

*) S. Lessings sämmtliche Schriften. Herausgegeben v. Lachmann Bd. X. S. 13.

Denker, die wie H. R. Reimarus und später auch J. A. Eberhard für die scharfsinnigsten der Wolfischen Schule gehalten wurden, das formelle rationale Prinzip der eigenen Philosophie mit den Lehren der wirklichen Deisten in Einheit zu bringen suchten.

Mit solcher Philosophie nun aber, die in der christlichen Glaubenslehre nur diejenigen Begriffe für wesentlich erklärt, welche auch in der sogenannten natürlichen Theologie sich vorfinden, mußte die Lehre derjenigen Theologen, die an dem Lutherischen Bibel- und Kirchenglauben in strenger Consequenz fest halten wollten, einen sehr grellen Contrast bilden. Man darf überhaupt nicht meinen, daß die freilich immer mehr Eingang gewinnende Neologie schon in jeder Hinsicht den Sieg davon getragen, und die Anhänger des alten Glaubens ganz in den Hintergrund gedrängt hätte. Dies erreichte die Aufklärung erst in den beiden letzten Decennien des Jahrhunderts, um welche Zeit besonders dem Einflusse der Kantischen Philosophie beizumessen ist, daß die eigentlichen Dogmen des christlichen Lehrbegriffs in allgemeine Sätze der Moral wie umgewandelt wurden. Anders noch verhielten sich die Dinge in Deutschland um die Zeit, die unmittelbar der ersten Hälfte des Jahrhunderts folgte. Die Repräsentanten der Orthodoxie, welche auf die Autorität der Bibel und der Symbole hinwiesen und hin und wieder auch die Macht der weltlichen Obrigkeit für sich in Anspruch nahmen, waren bemüht, den Feind, der das Fundament des bisher so fest stehenden theologischen Systems zu untergraben drohte, mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zu bekämpfen.

Unter den Gottesgelehrten jedoch, die den Streit mit der Neologie nicht scheuten, galt der Hauptpastor J. M. Goeze zu Hamburg, dem man den Namen des Zionswächters beigelegt hatte, für Denjenigen, der am meisten für die Reinheit der Orthodoxie eiferte. Auch wir müssen einem neueren Schriftsteller darin beistimmen, daß man Goeze verkennt, wenn man

in ihm einen „Finsterling der crassesten Art und bloßen Ignoranten“ sieht*). Wie Goeze im Innern von der Wahrheit seines Glaubens durchdrungen war, so darf ihm Gelehrsamkeit und Verstand, der in einer gewissen Sphäre richtig beobachtete und urtheilte, keineswegs abgesprochen werden. Andrerseits jedoch war der Hauptpastor nicht ohne Zudringlichkeit und Streitlust und vermochte nicht da, wo es erforderlich war, in die inneren Gründe, auf denen die religiöse Erkenntniß beruht, einzugehen, den wissenschaftlichen Standpunkt zu gewinnen. Je weniger Goeze nach dieser Richtung hin das erreichte, was er wünschte, desto mehr gab er sich einem zelotischen Eifer hin, der, wie er den Hauptpastor antrieb, vermeintliche Ketzereien aufzudecken und zu verfolgen, an die der römischen Kirche so sehr zum Vorwurf gemachte Intoleranz erinnerte. Ein trefflicher und, als er dies niederschrieb, Goeze wohlwollender Beobachter äußert über dessen Intoleranz Folgendes: „Daß Goeze für das Verbrennen der Ketzer und Heterodoxen stimmen sollte, glaube ich nicht. Dazu ist er wirklich noch zu weichherzig. Aber daß er darauf bestehen würde, daß Semler, Basedow und Teller, ein Reisbündel auf dem Rücken, vor seiner Kanzel erscheinen und so widerrufen müßten, des bin ich vollkommen überzeugt.“ Weiter trieb Heinrich VIII. in England, wenn er gnädig war, seinen Eifer wider die Ketzer auch nicht**).

Solche Extreme waren auf dem Gebiete der protestantischen Theologie zum Vorschein gekommen, als derjenige Denker und Dichter, der vor Allen es gewesen war, der die deutsche Nationalliteratur begründet hatte, auch auf die Theologie

*) Hagenbach a. a. O. S. 278.

**) S. G. E. Lessings Leben. Herausg. v. K. Lessing. Berlin 1793. Th. I. S. 291.

einwirken und in derselben ein höheres Prinzip, als Neologen und Orthodoxen bisher angestrebt hatten, geltend machen sollte.

Wir wissen, daß der noch sehr jugendliche Lessing, der von 1746 bis 1748 zu Leipzig studirte*), wider den Willen seines Vaters die Theologie nicht als Fachstudium trieb, sondern zunächst ganz anderen Regionen des Geistes sich zuwandte. Um dies zu erklären, brauchen wir nicht an den Zustand der damaligen Theologie zu erinnern. Auch wenn dieselbe schon mit mehr Geist erfüllt gewesen wäre, so würde doch der Lessing inwohnende Genius, seine Universalität, mit dem Berufe des gewöhnlichen Theologen in Conflict gerathen sein. Man könnte scheinbar unserer Behauptung Herders Beispiel entgegen halten, der, obschon er mit Lessing das Streben nach dem Universellen theilte, gleichwol dem Berufe des eigentlichen Theologen treu blieb. Herder aber hatte bei der universellen Bildung zugleich Empfänglichkeit für das Priesterliche, Salbungsvolle, was dem klaren, einfachen Lessing immer fremd blieb. Gleichwol aber war auch in diesem scheinbar nur weltlich Gesinnten das Interesse für jene Tiefe, in welche die Theologie uns führt, nie erloschen, und weder das Schaffen in der Dichtkunst noch die so erfolgreiche Ausübung der ästhetischen Kritik vermochten Lessings Inneres so zufrieden zu stellen, daß er das Forschen in der philosophisch-theologischen Sphäre zu irgend einer Zeit ganz aufgegeben hätte.

Für diese unsere Behauptung spricht das Fragment: Gedanken über die Herrnhuter, welches zwar erst in Lessings theologischem Nachlasse veröffentlicht wurde, aber bereits im Jahre

*) Ueber Lessings Leben s. Gotth. Ephraim Lessings Leben nebst seinem noch übrigen literarischen Nachlasse v. K. G. Lessing. 3 Theile. Berlin 1793 und G. E. Lessing, sein Leben und seine Werke von Th. W. Danzel. 1. Th. Leipz. 1850. Vergl. aber auch Lessings Briefe im XII. Bande der sämmtlichen Werke.

1750 verfaßt worden ist *). Schon hier sehen wir, daß Lessing den Versuch macht, die Religion, deren ursprüngliche Wahrheit so oft von fremden Elementen getrübt wird, jener Sphäre zu vindiciren, wo sie von den Meinungen, Subtilitäten und Sophismen des Verstandes nicht mehr in Abhängigkeit ist. Wie dieser Aufsatz dadurch, daß er die Armuth des Wissens gegen die Anmaßung des hohl gewordenen Denkens in Schutz nimmt, immer noch uns interessiren muß, so legt unter den sogenannten Rettungen, die Lessing in Wittenberg 1754 schrieb **), die Abhandlung über Cochläus Zeugniß davon ab, daß der fünfundzwanzigjährige Verfasser vom universellen Standpunkte aus das Werk der Reformation weit unbefangener betrachtete, als Protestanten, die nur das Interesse der Parthei im Auge haben, dies zu thun vermögen. Lessing trägt kein Bedenken, unter Umständen auch solche geschichtliche Momente anzuerkennen, die von gewöhnlichen Schriftstellern lediglich aus dem Grunde in Abrede gestellt werden, weil Furcht vorhanden ist, daß bei Anerkennung solcher Momente auch der guten Sache Abbruch gethan werde. Lessing vertheidigt nämlich hier Cochläus insofern, als demselben der Vorwurf gemacht worden war, daß er es gewesen, der zuerst, im Jahre 1546, die Lüge ausgesprochen habe, daß Luther aus Neid gegen Tetzel mit diesem den Streit über den Ablaß angefangen habe. Zur Rechtfertigung des Cochläus theilt Lessing den Brief eines gewissen Alphonsus Valdensius mit, den dieser von Brüssel aus den 31. August 1520 an Peter Martyr geschrieben hatte. Dieses Schreiben beurkundet, daß schon damals bei den Gegnern der Reformation die Meinung verbreitet worden war, daß der Neid des Augustiners gegen die den Handel mit dem Ablasse treibenden Dominikaner es gewesen sei, der Luther zum

*) L. W. Bd. XI. S. 22—30. S. auch Danzel a. a. O. S. 232 ꝛc.

**) S Rettungen des Horaz, des Hier. Cardanus, des Inepti Religiosi und des Cochläus in L. W. Bd. IV. S. 5—101.

Kampfe wider den Ablaß angetrieben habe. Dieſe gegen Luther erhobene Anklage iſt auch nach Leſſings Urtheile zu ſehr im Widerſpruche mit dem Charakter des Reformators ſelbſt, als daß ihr Glauben geſchenkt werden dürfte. „Luther,“ fragt Leſſing, „der durch eine Glaubensverbeſſerung nichts Irdiſches für ſich ſelbſt zu gewinnen ſuchte, ſollte den die Gewinnſucht, oder welches auf eins hinauskömmt, der Neid über den Gewinn eines Andern, dazu angetrieben haben?“ Dann aber fährt Leſſing alſo fort: „Eine Betrachtung jedoch wird man mir erlauben. Ich ſehe nicht, was unſere Gegner gewinnen würden, wenn es auch wahr wäre, daß Luthern der Neid angetrieben habe, und wenn auch ſonſt Alles wahr wäre, was ſie zur Verkleinerung dieſes Helden vorbringen. Wir ſind einfältig genug und laſſen uns faſt immer mit ihnen in die heftigſten Streitigkeiten darüber ein; wir unterſuchen, vertheidigen, widerlegen und geben uns die undankbarſte Mühe; oft ſind wir glücklich und öfters auch nicht; denn das iſt unſtreitig, daß es leichter iſt, tauſend Beſchuldigungen zu erdenken, als eine einzige ſo zu Schanden zu machen, daß auch nicht der geringſte Verdacht mehr übrig bleibe. Wie wäre es alſo, wenn man dieſes ganze Feld, welches ſo vielen Kampf zu erhalten koſtet und uns doch nicht das Geringſte einbringt, endlich aufgäbe? Genug, daß durch die Reformation unendlich viel Gutes iſt geſtiftet worden, welches die Katholiken ſelbſt nicht ganz und gar leugnen; genug, daß wir in dem Genuſſe ihrer Früchte ſitzen; genug, daß wir dieſe der Vorſehung des Himmels zu danken haben. Was gehen uns allenfalls die Werkzeuge an, die Gott dazu gebraucht hat? Er wählt überhaupt faſt immer nicht die untadelhafteſten, ſondern die bequemſten. Mag doch alſo die Reformation den Neid zur Quelle haben; wollte nur Gott, daß jeder Neid eben ſo glückliche Folgen hätte! Der Ausgang der Kinder Iſrael aus Aegypten ward durch einen Todtſchlag, und mag man ſagen was man will durch ei-

nen strafbaren Todtschlag veranlaßt; ist er aber deswegen weniger ein Werk Gottes und weniger ein Wunder *)?"

Daß Lessing in allen Verhältnissen, in denen er leben mochte, das Forschen auf dem Gebiete der Philosophie und der eigentlichen Theologie nicht aufgab, darüber belehren uns auch die Nachrichten, die uns über seinen Aufenthalt in Breslau mitgetheilt werden. Hier, wo Lessing, der vom December 1760 bis zum April 1765 Secretair des Generals v. Tauenzien, Commandanten von Breslau, war, viel mit den Officieren der Garnison verkehrte, beschäftigten ihn nicht nur die tiefsinnigen Lehren des Spinoza und Leibnitz **), sondern er begann auch das eigentliche Studium der Kirchenväter. Rector Klose, ein Lessing befreundeter Gelehrter, der oft zu ihm kam, theilt Folgendes mit: „In den letzteren Jahren seines Aufenthalts zu Breslau fing er an mit theologischen Untersuchungen sich zu befassen. Er machte einen Entwurf zu einer großen Abhandlung von den Verfolgungen und Märtyrern der Christen und that einem seiner Freunde den Vorschlag, die Kirchenväter gemeinschaftlich zu lesen. In Justinus dem Märtyrer fand er ganz andere Religionssätze, als in der neueren Zeit im Gange waren. Imgleichen wurde Spinoza's Philosophie der Gegenstand seiner Untersuchungen ***). Indem daher Lessing auch für die

*) S. aber auch „Briefe 1753." L. W. Bd. III. S. 274—288. Hier zeigt Lessing, wie Luther den Dichter Simon Lemnius, der nichts Anderes gethan, als daß er den eigenen Wohlthäter, Albertus, Churfürsten v. Mainz, freilich von Wittenberg aus, so zu sagen vor des Reformators Augen in lateinischen Versen gelobt hatte, mit leidenschaftlichem Hasse und wirklicher Wuth verfolgen konnte. „Gott, ruft dann Lessing aus, was für eine schreckliche Lection für unsern Stolz! Wie tief erniedrigt Zorn und Rache auch den redlichsten, den heiligsten Mann! Aber, war ein minder heftiges Gemüth geschickt, Dasjenige auszuführen, was Luther ausführte? Gewiß, nein. Lassen Sie uns also jene weise Vorsicht bewundern, welche auch die Fehler ihrer Werkzeuge zu brauchen weiß!"

**) L. W. Bd. XII. S. 156—157.

***) Lessings Leben von K. G. Lessing Th. 1. S. 246.

historische Theologie Interesse gewann, ja auf diesem Gebiete unmittelbar an die Quellen sich wandte, so begreifen wir um so mehr, daß Goeze, der Lessings persönliche Bekanntschaft in Hamburg machte*), an dessen Umgang wirklich Gefallen fand und mit demselben, wie er selbst sagt, angenehme, genußreiche Stunden verlebte **). Wir dürfen wohl annehmen, daß Goeze nicht wenig sich verwundert hat, als er in dem berühmten Dramaturgen und Komödiendichter einen Mann erkannte, der auch auf dem theologischen Gebiete einheimisch und am wenigsten ein Anhänger der Goeze so verhaßten Neologie war. Auf der anderen Seite war aber auch Lessing das persönliche Verhältniß zum Hauptpastor ganz angenehm, und er vertheidigte denselben gegen dessen Amtsbruder und Gegner Alberti, der wegen seiner Humanität von den Freunden der Aufklärung so sehr gelobt wurde ***).

Wenn der freisinnige, die Macht des Vorurtheils bekämpfende Lessing in der Theologie für die Neologie nicht Parthei nehmen wollte, sondern den Orthodoxen das Wort redete, so meinten die Freunde des großen Mannes, daß in ihm die Liebe zum Paradoxen, vielleicht auch der Geist des Widerspruchs sich rege. Lessing versuchte dann den Freunden auch diese Verhältnisse aufzuhellen und besonders bemühte er sich den eigenen Bruder auf den Standpunkt zu erheben, von dem er selbst die Dinge betrachtete. An diesen Bruder schreibt er aus Wolfenbüttel den 2. Februar 1774 Folgendes: „Vielleicht wirst Du auch diese Gesinnung ein wenig misanthropisch finden, welches Du mich in Ansehung der Religion zu sein im Verdacht hast. Ohne nun aber zu untersuchen, wie viel oder wie wenig ich

*) Lessing lebte in Hamburg vom April 1767 bis zum April 1770. S. L. W. Bd. XII. S. 179—247.

**) Lessings Schwächen von J. M. Goeze 1 Stück S. 29.

***) Lessings Leben v. K. Lessing Th. 1. S. 292. S. aber auch Fr. Nicolai in L. W. Bd. VIII. S. 310—313.

mit meinen Nebenmenſchen zufrieden zu ſeyn Urſache habe, muß ich Dir doch ſagen, daß Du Dir hierin wahrlich eine ganz falſche Idee von mir machſt, und mein ganzes Betragen in Anſehung der Orthodoxie ſehr unrecht verſtehſt. Ich ſollte es der Welt mißgönnen, daß man ſie mehr aufzuklären ſuche? Ich ſollte es nicht von Herzen wünſchen, daß ein Jeder über die Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabſcheuen, wenn ich ſelbſt bei meinen Subeleien einen anderen Zweck hätte, als jene großen Abſichten befördern zu helfen. Laß mir aber doch nur meine eigene Art, wie ich dieſes thun zu können glaube. Und was iſt ſimpler als dieſe Art? Nicht das unreine Waſſer, welches längſt nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wiſſen: ich will es nur nicht eher weggegoſſen wiſſen, als bis man weiß, woher reineres zu nehmen; ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggieße, und ſollte man auch das Kind hernach in Miſtjauche baden. Und was iſt ſie anders, unſere neumodiſche Theologie, gegen die Orthodoxie, als Miſtjauche gegen unreines Waſſer?

Mit der Orthodoxie war man, Gott ſei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwiſchen ihr und der Philoſophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt dieſe Scheidewand nieder, und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Chriſten zu machen, zu höchſt unvernünftigen Philoſophen. Ich bitte Dich, lieber Bruder, erkundige Dich doch nur nach dieſem Punkte genauer, und ſiehe etwas weniger auf das, was unſere neuen Theologen verwerfen, als auf das, was ſie dafür in die Stelle ſetzen wollen. Darin ſind wir einig, daß unſer altes Religionsſyſtem falſch iſt: aber das möchte ich nicht mit Dir ſagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen ſei. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem ſich der menſchliche Scharfſinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen iſt das

Religionssyſtem, welches man jetzt an die Stelle des alten ſetzen will; und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philoſophie, als ſich das alte anmaßte. Und doch verdenkſt Du es mir, daß ich dieſes alte vertheidige? Meines Nachbars Haus drohet ihm den Einſturz. Wenn es mein Nachbar abtragen will, ſo will ich ihm redlich helfen. Aber er will es nicht abtragen, ſondern er will es, mit gänzlichem Ruin meines Hauſes, ſtützen und unterbauen. Das ſoll er bleiben laſſen, oder ich werde mich ſeines einſtürzenden Hauſes ſo annehmen, als meines eigenen*).“

In Uebereinſtimmung mit dieſen im perſönlichen Umgange und in Briefen gethanen Aeußerungen ſehen wir, daß Leſſing, wenn er, was beſonders ſeit dem Jahre 1770 öfter vorkommt, in ſeinen literariſchen Arbeiten theologiſche Gegenſtände berührt, dann wider die deiſtiſch-rationalen Einwürfe das Dogma der Kirche in Schutz nimmt. Schon die Abhandlung: Berengarius Turonenſis 1770**), in der Leſſing anzeigt, daß die bisher für verloren gehaltene Schrift des Berengarius: de sacra coena als Manuſcript auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel ſich vorfinde, legte Zeugniß davon ab, daß Leſſing für die lutheriſche Lehre vom Abendmahle ſehr ſich intereſſirte. Gegen die Reformirten, die vorgeben, die älteſte, urſprüngliche Lehre vom Abendmahl wieder gewonnen zu haben, macht Leſſing folgende Einwendungen: „Wenn die Lehre der bloßen Zeichen die älteſte, urſprüngliche Lehre geweſen wäre, wäre es wol möglich, daß auf einmal die Lehre der Transſubſtantiation daraus hätte entſtehen können? Würde hier nicht ein gewaltiger Sprung ſein, dergleichen doch der menſchliche Verſtand nie, ſelbſt nicht in ſeinen Abweichungen von der Wahrheit, begehet? Um dieſen Sprung nicht annehmen zu dürfen, würde man nicht von

*) L. W. Bd. XII. S. 409. Vergl. aber auch S. 395 u. S. 482.

**) L. W. Bd. VIII. S. 314—423.

selbst auf eine dritte Lehre kommen müssen, durch welche der Uebergang von jener ersten auf jene zweite erfolgt wäre? Und welche dritte Lehre könnte dies sein, als die Lehre von den prägnanten Zeichen, wie ich sie der Kürze wegen nennen will*)?"

In dem Aufsatze: Leibnitz von den ewigen Strafen 1773**) wird das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen ungemein geistig ausgelegt und zugleich Eberhard bekämpft, der in seiner Apologie des Sokrates über diese Verhältnisse vom deistischen Standpunkte geurtheilt hatte***). In dem Schriftchen: Des Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit 1773†) veröffentlicht Lessing einen von Leibniz geschriebenen Brief, worin derselbe die von dem Socinianer Andr. Wissowatius wider das Dogma der Trinität gemachten Einwürfe durch logische Gründe abweist. Dann aber auch sucht Lessing jene Meinung, als ob Leibnitz durch den Tadel, den er wider die Socinianer aussprach, dem großen Haufen habe schmeicheln wollen, zu widerlegen. Wie Lessing dies thut, zeigt, daß auch er selbst die Lehren der Socinianer für seicht erklären muß. Ueber diejenigen Socinianer, die, weil sie im Irrthume consequent verfahren, die besseren, vernünftigeren Unitarier sind, äußert Lessing dies: „Ob sie aber sonach viel oder wenig von den Mohamedanern verschieden sind: was liegt daran? Nicht der Name macht es, sondern die Sache; und wer die Sache zu lehren oder zu insinuiren den Muth hat, der müßte auch freimüthig genug sein, dem Namen nicht ausweichen zu wollen. Was haben sie denn auch je Gründliches je-

*) a. a. O. S. 422.

**) L. W. Bd. IX. S. 149–177.

***) An seinen Bruder schreibt Lessing den 14. Juli 1773 noch dies: „Die Hölle, welche Herr Eberhard nicht ewig haben will, ist gar nicht und die, welche wirklich ist, ist ewig!" L. W. Bd. XII. S. 399.

†) L. W. Bd. IX. S. 263–295.

nen Folgen entgegen gesetzt, die nothwendig aus ihrer Lehre fließen, und die Niemand stärker gegen sie betrieben hat, als Abbadie. Nämlich, daß, wenn Christus nicht wahrer Gott ist, die muhamedanische Religion eine unstreitige Verbesserung der christlichen war, und Mohamed selbst ein ungleich größerer und würdigerer Mann gewesen ist, als Christus; indem er weit wahrhafter, weit vorsichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes gewesen ist, als Christus; indem der, wenn er sich selbst auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigstens hundert zweideutige Dinge gesagt hat, sich von der Einfalt dafür halten zu lassen, dahingegen dem Mohamed keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zu Schulden kommt*)."

Man täuschte sich freilich, wenn man, weil Lessing solche Aeußerungen that, in ihm einen gewöhnlichen Anhänger der orthodoxen Lehre zu sehen meinte. In demselben war das freie, auf Selbstständigkeit des Geistes dringende Princip zu mächtig hervorgetreten, als daß ihm die Wahrheit ein von Außen dargebotenes Geschenk, welches man nur anzunehmen brauche, hätte sein können. Gewiß aber ist, daß Lessing auf dem theologischen Gebiete als ein Denker sich zeigte, dem die speculative Tiefe, die den Dogmen des Christenthums inwohnt, nicht verborgen blieb, und der aus diesem Grunde gegen Socinianer und Deisten, die von jener Tiefe sich abgewandt hatten, die Polemik ergriff**). Mit Recht durfte er von sich selbst sagen: „Ich

*) Wie aber Lessing da, wo es die Dialektik forderte, den abstracten Theismus der muhamedanischen Religion gegen die tiefsinnige, dem gemeinen Menschenverstande widersprechende Lehre des Christenthums scheinbar in Schutz nehmen konnte, dies zeigt besonders auch die Rede, die Lessing in der Rettung des Cardanus den Muselmann gegen Cardanus halten läßt. S. L. W. Bd. IV. S. 59–62.

**) Dadurch gewann Lessing auch Hamanns Beifall. Dieser schreibt an Herder den 3. April 1774: „Stehen Sie noch in Verbindung mit Lessing, den Sie, wie ich höre, in Hamburg kennen gelernt haben? Der ehrliche Mann nimmt sich auch der guten Sache an. Ich bin ihm zum erstenmal recht gut geworden." S. Hamanns W. Bd. V. S. 67.

habe mehr als eine Kleinigkeit geschrieben, in welcher ich nicht allein die christliche Religion überhaupt nach ihren Lehren und Lehrern in dem besten Lichte gezeigt, sondern auch die christlichlutherische orthodoxe Religion insbesondere gegen Katholiken, Socinianer und Neulinge vertheidigt habe*).“

Wenn nun Lessing, der bisher die in der orthodoxen Lehre enthaltene Wahrheit gegen die Neologen in Schutz nahm, mit einem Male als der bedeutendste Gegner des Lutherthums auftritt, so geschah dies allerdings unter Mitwirkung auch solcher Ereignisse, in denen die gemeine Wahrnehmung den Zufall sieht. Obschon wir nun jener Meinung, als ob aus dem, was dasein kann, aber auch nicht dazusein braucht, Dasjenige, was zur Entwickelung des Ganzen erforderlich ist, hervorgehe, nicht beistimmen können; so müssen wir doch einräumen, daß jener Umstand, der da veranlaßt, daß das Nothwendige sich äußert, im wirklichen Leben nicht selten die Gestalt des Zufalls annimmt. Dies muß denn auch in jenen Verhältnissen, in die Lessing nun gerieth, sich zeigen.

Es ist mehr als nur wahrscheinlich, daß Lessing schon damals, als er in Hamburg lebte**), jene im Manuscript vorhandenen kritisch-theologischen Aufsätze, deren Verfasser der d. 1. März 1768 zu Hamburg verstorbene Professor Hermann Samuel Reimarus war, kennen lernte***). Indem Lessing zu den beiden Kindern des Verstorbenen, dem Arzte Joh. Alb. Heinr. Reimarus und dessen Schwester Elise Reimarus, ein

*) L. W. Bd. X. S. 204.

**) S. ob. S. 24.

***) Daß dieser Gelehrte der wirkliche Verfasser der „Fragmente eines Ungenannten“ ist, daran konnte, nachdem Gurlitt (Leipz. Liter. Zeitg. vom J. 1827 S. 433—437) dies ausgesagt und zugleich die Zeugnisse Reimarus, des Sohns, an den Tag gebracht hatte, nicht mit Grund gezweifelt werden. Auch haben in dieser Angelegenheit genügende Beweiskraft drei Briefe Lessings, von denen er einen an J. A. H. Reimarus, zwei aber an Elise Reimarus schrieb S. L. W. Bd. XII. S. 502, S. 531 u. S. 536.

freundschaftliches Verhältniß hatte, so liegt die Vermuthung nahe, daß er durch Beide oder einen derselben eine Abschrift des von ihrem Vater hinterlassenen Manuscripts erhielt. Gewiß ist, daß Lessing, als er in Wolfenbüttel lebte*), an seine Freundin Elise Reimarus sich wendet, damit sie die Copie eines der Fragmente, die er selbst in Händen hatte, mit dem Originale vergleiche**). Aus dem Briefe, den Moses Mendelssohn den 29. November 1770 an Lessing schreibt, geht hervor, daß dieser schon damals eine Abschrift der Fragmente dem Berliner Freunde geliehen hatte***). Dann auch erzählt der jüngere Lessing, daß sein Bruder bereits im Jahre 1771 Willens gewesen sei, die Fragmente in Berlin herauszugeben, aber es sei unterblieben, weil die theologische Censur zu Berlin ihr vidi verweigert habe†). So vergingen noch einige Jahre, bis Lessing einzelne jener kritisch-theologischen Abhandlungen unter dem Titel: Fragmente eines Ungenannten in den „Beiträgen zur Geschichte und Literatur“ erscheinen ließ††).

Lessing gab vor, daß er diese Fragmente als Handschrift auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel gefunden habe, und sagt dann noch, daß er zwar den Namen des Verfassers nicht an-

---

*) Lessing ist Bibliothekar zu Wolfenbüttel seit dem April 1770. S. L. W. Bd. XII. S. 247.

**) „Meine liebe Freundin, schreibt Lessing d. 25. Mai 1779 an E. R., Sie müssen mir den Gefallen thun, und beiliegende zwei Bogen, welche das Fragment vom Durchgange u. s. w. enthalten, sobald es Ihnen möglich ist, mit dem Autographo vergleichen, und mir alle Verschiedenheiten, Zusätze und Verbesserungen sorgfältig am Rande bemerken.“ L. W. Bd. XII. S. 531.

***) S. Supplementband zu L. W. S. 258.

†) a. a. O.

††) S. den dritten Beitrag zur Geschichte und Literatur. Braunschweig 1774. S. 195—226 und den vierten Beitrag, der 1777 erschien, S. 263—494. Die Abhandlung „Von dem Zwecke Jesu“ ließ Lessing 1778 besonders drucken.

zugeben vermöge, daß er aber durch die gründliche Kenntniß des Hebräischen und durch die Philosophie, die der Verfasser verrathe, an Schmid, den Wertheimschen Uebersetzer der Bibel, der einst in Wolfenbüttel lebte, erinnert worden sei*). Trotz dieser Erklärung kamen Gerüchte, daß der Anonymus kein Anderer als der verstorbene Reimarus sei, bald in Umlauf**), und Hamann, der an der Wahrheit dieses Gerüchts nicht zweifelte, muß mehr gewußt haben***).

Der Grund, der Lessing bestimmte, einige der von Reimarus verfaßten Abhandlungen an das Licht der Welt treten zu lassen, ist lediglich in seiner Liebe zur Wahrheit zu suchen. Wie in diesen Abhandlungen die historische Basis, worauf die Religion des alten und neuen Testaments beruht, wankend gemacht werden sollte, dies erschien Lessing so bedeutend, daß es Denjenigen, die da begreifen, daß die Wahrheit nicht in träger Ruhe genossen, sondern durch die Thätigkeit des eigenen Geistes über den Zweifel erhoben wird, nicht länger verheimlicht werden durfte †). Schon Herder, der hier um so mehr gehört werden muß, weil er Lessings Persönlichkeit kannte, rechtfertigte denselben in folgenden Worten: „Gibt man diesen einzigen Satz zu: Wahrheit müsse und könne untersucht werden: Wahrheit gewinne jedesmal bei jeder neuen, freien und ernsten Prüfung, eben in dem Maaße und Verhältniß, als sie für uns erkennbare, folglich auch nur in solchem Maaße für uns zu befolgende Wahrheit ist, gibt man diesen Satz zu, den die Geschichte aller Zeiten, aller Religionen und Völker, insonderheit die Geschichte und Wahrheit der christlichen Religion überall, wo

---

*) L. W. Bd. IX. S. 417; über Schmid ob. S. 17.

**) L. W. Bd. X. S. 222. u. Bd. XII. S. 502.

***) Dieser schreibt d. 13. October 1777 an Herder: „Daß der Anonymus in Lessings drittem und viertem Stücke der seel. Reimarus ist, wird Ihnen bekannt sein.“ S. Hamanns Schriften Bd. 5. S. 256 u. S. 293.

†) L. W. Bd. X. S. 125—128 und S. 237.

sie bezweifelt und angefochten ist, unwiderstehlich beweiset: so hat Lessing gewonnen; so müssen wir statt von krummen, hämischen, bösen Absichten zu reden, Lessing danken, daß er uns eine neue Gelegenheit zu Untersuchung und Befestigung der wichtigsten Wahrheiten, kurz zum Triumph gegeben*)."

Was nun Lessings eigenen wissenschaftlichen Standpunkt zu dem des Verfassers der Fragmente anlangt, so kann darüber kein Zweifel stattfinden, daß der Herausgeber dem Verfasser in den wesentlichen Momenten nicht nur nicht beistimmt, sondern als dessen Gegner sich zeigt. Lessing, der des Ungenannten Scharfsinn und Gelehrsamkeit volle Anerkennung gewährt, nimmt allerdings desselben gegen Diejenigen, die, statt zu prüfen, nur verdammen können, bis zu einem gewissen Grade sich an**). Andrerseits aber auch bemüht sich Lessing, jene Resultate, die der Ungenannte aus seinen kritisch-historischen Untersuchungen wider die Wahrheit der jüdischen und christlichen Religion folgern wollte, ganz abzuweisen.

Lessing unterscheidet hier zunächst den Theologen von dem Christen, und sagt, daß im schlimmsten Falle nur Jener, nicht der Christ durch die Angriffe des Verfassers in Verlegenheit gebracht werde. „Jenem höchstens könnte es zur Verwirrung gereichen, die Stützen, welche er der Religion unterziehen wollen, so erschüttert zu sehen; die Strebepfeiler so niedergerissen zu finden, mit welchen er, wenn Gott will, sie so schön verwahrt hatte. Aber, was gehen den Christen dieses Mannes Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so seelig fühlt. Wenn der Paralytikus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt, was küm-

*) Herders W. zur Philosophie und Geschichte. Tübingen 1829. Bd. 15. S. 157.

**) L. W. Bd. X. S. 204 u. S. 228.

mert es ihn, ob Nollet oder ob Franklin, oder ob Keiner von Beiden Recht hat*)?

Die wissenschaftliche Widerlegung der von dem Anonymus gemachten Einwürfe, mit einem Worte die genügende Vertheidigung der geoffenbarten Religion erwartet Lessing von dem gelehrten, wirklichen Theologen. Die Gegenbemerkungen, die er selbst den Fragmenten beifügt, sollen nur Fingerzeige, Winke sein, die hinweisen, wie etwa der wahre Vertheidiger der Religion des alten und neuen Testaments gegen den Ungenannten sich verhalten würde**).

Von Bedeutung sind immer noch die Anmerkungen, die Lessing dem sogenannten ersten Fragmente, welches „von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln“ handelt, beigefügt hat. Wir sehen auch hier, daß der Herausgeber wider Deisten und Rationalisten, welche die positive Religion in allgemeine, von der Offenbarung unabhängige Vernunftwahrheiten auflösen wollen, für die Orthodoxie Parthei nimmt. Es heißt hier: „Ob eine Offenbarung seyn kann und seyn muß, und welche

*) „Zur Geschichte und Literatur.“ 4. Beitrag S. 494—498 u. L. W. Bd. X. S. 9—13.

**) Die Schärfe der Polemik, womit der Herausgeber den Verfasser der Fragmente wirklich bekämpft, verkannte unter Lessings Zeitgenossen am wenigsten Matthias Claudius, der in der „Unterredung mit dem Kaiser von Japan“ das Verhältniß der die Fragmente begleitenden Anmerkungen zu diesen selbst also angiebt: „So'n Trupp Religionszweifel ist wie die Klapperschlange und fällt über den ersten den besten wehrlosen Mann her; das will Hr. Lessing nicht haben, und darum hat er gleich jedem Zweifel einen Maulkorb umgethan, oder, wenn Ew. Majestät den Maulkorb etwa nicht leiden können, er hat jedwedem Zweifel 'n Felsstück mit scharfen Ecken in den Hals geworfen, daran zu nagen, bis sich irgend ein gelehrter und vernünftiger Theolog rüste.“ S. Werke des Wandsbecker Boten. Bd. 3. S. 56. Auf die vom Chan gethane Frage, ob Hr. Lessing auf die Bank der Philosophen gehöre, antwortet Asmus: „Ich wollte aber doch rathen, daß Ew. Majestät ihm lieber seinen eigenen Stuhl setzten. Die gewöhnlichen Bänke passen nicht für ihn, oder vielmehr er paßt nicht für die Bänke und sitzt sie alle nieder.“

von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sey, kann nur die Vernunft entscheiden. Aber wenn eine seyn kann und eine seyn muß, und die rechte einmal ausfindig gemacht worden, so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben als ein Einwurf darwider seyn, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspolirt, hätte eben so gut gar keine. Denn was ist eine Offenbarung, die Nichts offenbart*)? Ist es genug, wenn man nur den Namen beibehält, ob man schon die Sache verwirft? Und sind das allein die Ungläubigen, welche den Namen mit der Sache aufgeben? Eine gewisse Gefangennehmung unter den Gehorsam des Glaubens beruht also gar nicht auf dieser oder jener Schriftstelle, sondern auf dem wesentlichen Begriffe einer Offenbarung. Oder vielmehr, — denn das Wort Gefangennehmung scheint Gewaltsamkeit auf der einen und Widerstreben auf der andern Seite anzuzeigen, — die Vernunft gibt sich gefangen, ihre Ergebung ist nichts, als das Bekenntniß ihrer Grenzen, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist. Dies also, dies ist der Posten, in welchem man sich schlechterdings behaupten muß; und es verräth entweder

*) Wir glauben uns nicht der Täuschung hinzugeben, wenn wir in jenen tiefsinnig-witzigen Worten, die der genialste unter den noch lebenden Philosophen vor wenigen Jahren aussprach, eine weitere Ausführung der obigen Aeußerung sehen. Schelling in der Vorrede zu Steffens nachgelassenen Schriften S. XXIII. sagt: „Mit der Offenbarung sich beschäftigen, um sie nur wieder in Philosophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr schon gewußt ist, aufzulösen, wäre ein der Philosophie unwürdiges Treiben, da sie vielmehr immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht seyn soll. Kennt man die „Wahrheiten“ für welche viele Theologen die in Christo verborgenen Schätze der Weisheit und der Erkenntniß hinzugeben bereit sind, so wird man unwillkürlich an den König erinnert, von dem Sancho Pansa erzählt, der nämlich sein Königreich verkaufte, um sich eine Gänseheerde dafür anzuschaffen, und mit dieser im Lande umher zu ziehen.“

armſelige Eitelkeit, wenn man ſich durch hämiſche Spötter heraus lachen läßt, oder Verzweiflung an den Beweiſen für die Wirklichkeit einer Offenbarung, wenn man ſich in der Meinung hinauszieht, daß man es alsdann mit dieſen Beweiſen nicht mehr ſo ſtreng nehmen werde. Was man damit retten will, geht um ſo viel unwiderbringlicher verloren; und es iſt bloßer Fallſtrick, den die Widerſacher der chriſtlichen Religion durch Uebertreibung des Unbegreiflichen in derſelben Denjenigen von ihren Vertheidigern legen, die ihrer Sache ſo ganz gewiß nicht ſind und vor allen Dingen die Ehre ihres Scharfſinns in Sicherheit bringen zu müſſen glauben*).«

Jeder, der das Verhältniß der Schrift: Die Erziehung des Menſchengeſchlechts zum vierten Fragmente des Ungenannten näher betrachtet und den innern Zuſammenhang, der zwiſchen dieſen beiden Schriften ſtattfindet, wahrgenommen, wird auch die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die zuerſt genannte Schrift nur aus Leſſings Oppoſition gegen die Reſultate, die der Fragmentiſt aus ſeinen kritiſch-philoſophiſchen Unterſuchungen wider die Wahrheit der in der Bibel enthaltenen Religion folgern wollte, hervorgehen konnte**).

---

*) L. W. Bd. X. S. 13—15.

**) Das innere Verhältniß der beiden genannten Schriften zu einander nachgewieſen und dadurch auch die Gedankenwelt in der Erziehung des Menſchengeſchlechts mehr als bisher aufgehellt zu haben, iſt das Verdienſt des Hr. Dr. Guhrauer. S. Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts kritiſch und philoſophiſch erörtert. Berlin 1841. Wir wenigſtens begreifen nicht, wie Autoren, die von dieſer Unterſuchung Kenntniß genommen haben wollen, noch darüber im Zweifel ſich befinden können, ob Leſſing oder der um die Oekonomie verdiente Thaer der wirkliche Verfaſſer der Erziehung des Menſchengeſchlechts ſei. Als ein Gegenſtück dieſes literariſchen Unglaubens erſcheint uns jene Gläubigkeit, der es beizumeſſen iſt, daß man vor mehreren Jahren eine Recenſion über Fr. Jacobi, deren Verfaſſer der pietiſtiſch geſinnte J. F. Meyer war, in Hegels Werke (S. Bd. XVI. S. 203—218) aufnehmen und aus derſelben die Orthodoxie dieſes Philoſophen erweiſen konnte.

Die erste Hälfte der Erziehung des Menschengeschlechts, die bis zum §. 53. reicht, ist in der Weise in Uebereinstimmung mit den Anmerkungen, die Lessing dem vierten Fragment beifügte, daß, als diese erste Hälfte zum ersten Male im Drucke erschien, sie als eine Ergänzung, Fortsetzung der dem Fragmente beigegebenen Anmerkungen sich zeigen mußte*). Der Ungenannte nämlich, der in dem vierten Fragmente zu erweisen suchte, daß im Alten Testamente über die Unsterblichkeit der Seele, über Belohnungen und Strafen nach diesem Leben Nichts gelehrt werde, glaubt aus diesem Grunde auch zu jenem Schlusse berechtigt zu sein, daß die Bücher des A. T. nicht in der Absicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren. „Denn, sagt derselbe, was wir auch sonst für eine Erkenntniß oder Absicht bei Moses und den übrigen Schreibern alten Testaments annehmen, so scheint doch der Schluß herauszukommen, daß sie uns keine göttliche Offenbarung gewähren, wo sie nicht zugleich das Erkenntniß von der Unsterblichkeit der Seelen und ihrem Zustande nach diesem Leben als einen der wichtigsten Punkte sorgfältig vortragen**).“

Lessing nun räumt dem Verfasser ein, daß die Unsterblichkeit der Seele in den Büchern des alten Bundes nicht gelehrt werde, ja er stellt sogar in Frage, ob das Israelitische Volk, welches in seinem Nationalgotte nur den mächtigsten der Götter sah, vor der babylonischen Gefangenschaft in Gott wirklich den Einigen gesehen habe. Dies kann aber immerhin so sich verhalten, und gleichwol ist der Schluß, den der ungenannte Verfasser der Fragmente nun ziehen zu dürfen meint, nach dem Urtheile des Herausgebers kein richtiger. Jener begreift nämlich nicht, wie es der Weisheit der Vorsehung, die das ganze Menschengeschlecht erzieht, entspricht, daß die Men-

*) S. Zur Geschichte und Litteratur. Beitrag 4. S. 5[illegible]—539.

**) a. a. O. S. 385.

schen gemäß den jedesmaligen Fähigkeiten und Kenntnissen, die sie gewonnen haben, auf besonderen Entwickelungsstufen zur wahren (absoluten) Religion vorbereitet werden. „Hätte Gott, sagt Lessing, dem Israelitischen Volke schon Dinge geoffenbart, welchen seine Vernunft noch so wenig gewachsen war: was würde es bei Gott anders gewesen sein, als der Fehler des eitlen Pädagogen, der sein Kind lieber übereilen und mit ihm prahlen, als gründlich unterrichten will*).“ Mit einem Worte die Antitheſen, die Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts und in den dem vierten Fragmente beigefügten Anmerkungen aufgestellt hat, erweisen, daß der Ungenannte den universellen Standpunkt, der uns in den historischen Religionen innern Zusammenhang, ein Ganzes wahrnehmen läßt, nicht zu gewinnen vermochte. Daß Lessing des Widerspruchs, den er gegen H. S. Reimarus Grundansicht erhoben hatte, sich vollkommen bewußt war, sehen wir aus den Worten, die er über diesen Punkt an Reimarus, den Sohn, schreibt**): „Die Erziehung des Menschengeschlechts ist von einem guten Freunde, der sich gern allerlei Hypotheſen und Systeme macht, um das Vergnügen zu haben, sie wieder einzureißen. Diese Hypotheſe nun würde freilich das Ziel gewaltig verrücken, auf welches mein Ungenannter im Anschlage gewesen. Aber was thuts? Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen***)!“

*) L. W. Bd. X. S. 312.

**) L. W. Bd. XII. S. 503–504.

***) Hr. Dr. Guhrauer (a. a. O. S. 9–15) theilt Belege mit, aus denen hervorgeht, daß nicht nur der eigene Bruder, sondern auch andere Lessing persönlich nahe stehende Männer in Folge der Andeutungen, Bekenntnisse die dieser ihnen gegeben hatte, nie in Ungewißheit darüber waren, daß er selbst der Verfasser der Erziehung des Menschengeschlechts sei. Merkwürdig scheinen uns folgende für diese Angelegenheit, so viel wir wissen, noch nicht citirten Worte Herders: „In seinen Briefen sagt Lessing, daß er die kleine Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts nicht apodiktisch, son-

Die der Oeffentlichkeit übergebenen „Fragmente aus den Papieren eines Ungenannten“ erregten jedoch unmittelbar nach ihrem Erscheinen nicht die Aufmerksamkeit und Theilnahme, die der Herausgeber erwartet hatte. Dieser schreibt daher an seinen Bruder d. 25. Mai 1777 Folgendes: „Daß die Theologen zu den Fragmenten meines Ungenannten so schweigen, bestärkt mich in der guten Meinung, die ich jeder Zeit von ihnen gehabt habe. Nicht das, was man ihnen nimmt, sondern das, was man an dessen Stelle setzen will, bringt sie auf, und das mit Recht. Denn wenn die Welt mit Unwahrheiten soll hingehalten werden, so sind die alten bereits gangbaren eben so gut dazu, als neue*).“ Umstände, Ereigniſſe jedoch, in denen, nach der Sprache des gemeinen Lebens, der Zufall hervortritt**), sollten veranlassen, daß bald auch die Aufmerksamkeit der Laien auf die Fragmente gerichtet und unmittelbar Lessing selbst in den Kampf, der nun ausbrach, hineingerissen wurde.

Goeze, der damals an einer Geschichte der niedersächsischen Bibeln arbeitete, hatte Lessing schriftlich gebeten, daß dieser wegen einer gewissen Stelle eine in der Bibliothek zu Wolfenbüttel vorhandene Bibel collationiren möge. Wenn nun in Betreff dieser Stelle es so sich verhalten sollte, wie Goeze auf einem beiliegenden Zettel bemerkt hatte, so wünschte er nur,

---

dern gymnastisch geschrieben habe, worauf auch das Motto derselben aus Augustin deutet: Haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt.“ S. H. W. Zur Ph. u. Gesch. Bd. VIII. S. 152. Stuttg. 1828. Da nun aber ein Brief Lessings, in dem dieser über die Erziehung des Menschengeschlechts so, wie Herder hier angiebt, sich äußert, in der uns vorliegenden Sammlung der Lessingschen Briefe nicht vorhanden ist, so müssen wir annehmen, daß, wofern das Gedächtniß Herder hier nicht täuschte (L. W. Bd. XII. S. 502), derselbe einen ungedruckten, vielleicht an ihn selbst geschriebenen Brief Lessings (a. a. O. S. 520) in der Erinnerung hatte.

*) L. W. Bd. XII. S. 488.

**) S. oben S. 29.

daß Leſſing mit dem Worte concordat dies bezeugen möchte*). Dieſer aber, keineswegs aus Abſicht, ſondern weil er den Auftrag des Geiſtlichen vergeſſen zu haben ſcheint, antwortet demſelben nicht. Auch da, als Goeze in der ſogenannten ſchwarzen Zeitung über die Ungefälligkeit des berühmten Bibliothekars einer berühmten Bibliothek ſich beſchwert hatte, kommt Leſſing nicht dazu dem Geiſtlichen zu antworten und ſich bei demſelben zu entſchuldigen. Bedenken wir, daß dies gerade in der Zeit vorfiel, als Leſſing ſchon in Sorge für das Leben ſeiner Frau war**), ſo wird erklärlich, daß er Goeze diesmal eine Gefälligkeit nicht erwies, die er bei ſeiner Denkweiſe keinem Gelehrten zu verweigern pflegte. Daß Goeze, der von nun an als ein wirklicher Feind Leſſings ſich zeigt, dies allein dadurch geworden ſei, daß er von dieſem ſich vernachläſſigt glaubte, wagen wir nicht zu behaupten. Thatſache aber iſt, daß, nachdem der Bibliothekar ſich jener Ungefälligkeit wider den Hauptpaſtor ſchuldig gemacht hatte, dieſer jenen als Herausgeber der „Gott läſternden“ Fragmente mit fanatiſcher Wuth anfällt und die Gegenbemerkungen, die Leſſing den Fragmenten beigefügt hatte, für feindſelige Angriffe auf die chriſtliche Religion erklärt***). Unmittelbare Folge dieſer wider Leſſing erhobenen Anklage war, daß das Miniſterium zu Braunſchweig nicht nur den weiteren Abdruck der Fragmente unterſagte, ſondern auch

---

*) Leſſings Leben v. K. G. Leſſing Bd. I. S. 401—404. L. W. Bd. X. S. 282. Vergl. aber auch Goeze, Leſſings Schwächen 1. Stück. S. 28 - 30.

**) L. W. Bd. XII. S. 497.

***) „Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofraths Leſſings mittelbare und unmittelbare feindſelige Angriffe auf unſere allerheiligſte Religion und auf den einigen Lehrgrund derſelben, die h. Schrift, v. J. M. Goeze.“ „Leſſings Schwächen, gezeigt v. J. M. Goeze 1—3 Stück.“ Hamb. 1778. Im 1. Stück der letztern Schrift S. 32 ſagt Goeze, daß Leſſing den ſehr unchriſtlichen Fragmenten noch unchriſtlichere Gegenſätze beigefügt habe.

Leſſing die ihm bisher gewährte Cenſurfreiheit nahm *). Es iſt nach ſolchen Vorfällen nur zu begreiflich, daß Leſſing, der ſich deſſen bewußt war, daß er nur die Wahrheit geſucht hatte, alle ihm inwohnende Kraft aufbot, um ſowohl Denjenigen, der ihn der wirklichen Gotteslästerung beſchuldigen konnte, moraliſch zu demüthigen, als auch die Schwäche der Poſition, die derſelbe als Theolog eingenommen hatte, dem Auge der Welt bloß zu ſtellen. Freilich müſſen wir zugleich ſehen, daß das Ganze nun eine andere Wendung nimmt, als Leſſing demſelben zu geben urſprünglich beabſichtigte. Wollte er Anfangs die Theologen nur aus jener behaglichen Ruhe, der ſie ſich hingegeben hatten, aufwecken und ſie antreiben die Wahrheit von Neuem zu prüfen, ſo wurde er dagegen nun durch die Angriffe, die die orthodoxe Partei hartnäckig und theilweiſe auch wol hämiſch **) gegen ihn richtete, dahin gebracht, daß er das lutheriſch-orthodoxe Syſtem in ſeinen Fundamenten erſchütterte und einen Kampf zwiſchen Geiſt und Buchſtaben hervorrief, der auch in Folge der Bewegungen, die ſpäter der Theologie und Philoſophie mitgetheilt wurden, immer noch nicht zur wirklichen Ausſöhnung gebracht worden iſt.

Die polemiſchen Blätter, die Leſſing wider ſeine Gegner, beſonders wider den Hauptpaſtor ſchleuderte, ſind wegen des Geiſtes, der hier zur Offenbarung kommt, von jeher bewundert worden ***). Das Genie des größten Kritikers, den die neuere Zeit hervorgebracht hat, zeigt ſich hier in ſeiner ganzen dämoniſchen Kraft. Indem der Witz, beſonders in den Axiomata und im Anti-Goeze, nach allen Richtungen hin ſpielt, ſo muß freilich der ſchwerfällige Paſtor in jener Stellung, die er gegen ſeinen Gegner behaupten will und die dieſer in einem

*) Leſſings Leben v. K. Leſſing. Th. 1. S. 394—401. L. W. Bd. XII. S. 505—508.

**) Herders W. Zur Ph. u. Geſch. Bd. 15. S. 160.

***) L. W. Bd X. S. 33—251.

hellen Schlaglichte uns sehen läßt, hin und wieder das Bild des Groteskkomischen uns vorführen. Gleichwol aber scheint es uns auf einer Verkennung des Geistes, der diese polemischen Blätter einst schrieb, zu beruhen, wenn man dieselben wegen der Fülle des Witzes, die in ihnen enthalten ist, auch Denjenigen „zur Lectüre“ anempfiehlt, die für die Sache selbst, um die es sich hier handelt, sich nicht interessiren. Wenn hier der Witz, auch da, wo er über die Persönlichkeit des gewiß in mancher Hinsicht achtungswerthen Goeze sich ergießt, ein wirklich wohlthuendes, ja selbst erhebendes Gefühl in uns hervorruft, so kann der Grund dieser Erhebung nur darin beruhen, daß es die Macht der Wahrheit ist, von der wir uns unmittelbar ergriffen fühlen.

Wie Lessing in diesen theologischen Streitschriften einerseits Vorurtheile, die das Bewußtsein schon lange in sich trug, bekämpft und widersprechende Elemente auch in Demjenigen, was nach der gewöhnlichen Aussage als das nur Wahre gilt, aufdeckt, so ist es andrerseits ein wirkliches Prinzip, welches der Polemik zu Grunde liegt und sie zu dem negativen Verfahren berechtigt. Auch Lessings Polemik auf dem ästhetischen Gebiete entbehrt des prinzipiellen Grundes nicht, und nur weil derselbe da war, ist erklärlich, daß diese Polemik in der Weise, wie sie dies erreichte, auf die Denkweise und Anschauung des ganzen Zeitalters einwirkte. Jene theologischen Streitschriften beurkunden aber, daß Lessing der prinzipiellen, den Gegenstand begründenden Macht, der Idee mehr noch sich bewußt geworden ist. Indem Lessing trotz seiner Schärfe nicht verleitet wird, die Wahrheit, die auch dem Vorurtheile, dem Irrthume inwohnt, vernichten zu wollen, so gelingt es seinem combinatorischen Verstande auch da, wo die Dinge geschieden werden, die dem Begriffe wesentlichen Momente dem Auge des Geistes so nahe zu rücken, daß die Vereinigung dieser Momente zu einem Ganzen uns einleuchtet. So erinnert denn das Verfahren dieses wirklich schöpferischen Kritikers an jene Meta-

morphoſe, wo Werke der bildenden Kunſt, die, weil man ihnen bisher fremde ſtörende Elemente beigeſellt hatte, faſt unkenntlich geworden waren, mit einem Male von ſolchen fremden Elementen befreit und wieder im Lichte der reinen Schönheit angeſchaut werden. Um nun aber das in Leſſings theologiſcher Polemik ſich bethätigende Prinzip dem Leſer näher zu bringen, halten wir für zweckmäßig, jene Grundbegriffe, die Leſſing der lutheriſchen Orthodoxie entgegenhält und die er als „Axiomata“ zur allgemeinen Anerkennung gebracht wiſſen wollte, überſichtlich hervortreten zu laſſen.

A. Der Buchſtabe iſt nicht der Geiſt, und die Bibel iſt nicht die Religion. Die Bibel enthält mehr als zur Religion Gehöriges, und es iſt bloße Hypotheſe, daß die Bibel in dieſem Mehrern gleich unfehlbar ſei.

Leſſing unterſcheidet demnach zwiſchen dem Geiſte oder dem abſoluten Prinzipe, aus dem die Religion hervorgegangen iſt, und der h. Schrift, jener Urkunde, in der zwar Religion enthalten iſt, in der aber auch noch Mehreres vorkommt, was nicht zur Religion gehört. Leſſing verneint nicht, daß derjenige Theil der Bibel, deſſen Inhalt die Religion iſt, vom heiligen Geiſte inſpirirt worden ſei. Er behauptet jedoch, daß es nur auf einer Hypotheſe beruhe, wenn man mit Calov und Goeze lehre, daß die Bibel auch in denjenigen Theilen, die nicht der Religion angehören, eben ſo unfehlbar, wie in denjenigen Theilen ſei, die die Religion enthalten. Zur Rechtfertigung dieſes Unterſchieds zwiſchen dem Buchſtaben und dem Geiſte der Bibel ſagt Leſſing: „Ich denke ſogar, es ſtreife ein wenig an Gotteslästerung, wenn man behaupten wollte, daß die Kraft des heiligen Geiſtes ſich eben ſo wol an dem Geſchlechtsregiſter der Nachkommen des Eſau beim Moſes als an der Bergpredigt Jeſu beim Matthäus, wirkſam erzeigen können*).“

*) a. a. O. S. 141.

B. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. Das Chriſtenthum war, ehe Evangeliſten und Apoſtel geſchrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erſte von ihnen ſchrieb, und eine ſehr beträchtliche, ehe der ganze Canon zu Stande kam. Es mag alſo von dieſen Schriften noch ſo viel abhangen, ſo kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der chriſtlichen Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem ſie ſich bereits ſo vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchſtabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen iſt: ſo muß es auch möglich ſein, daß Alles, was die Evangeliſten und Apoſtel geſchrieben haben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch beſtünde*).

Um dieſe Ausſprüche zu begründen, weiſt Leſſing nach, daß die chriſtliche Religion in früheſter Zeit nicht durch die Schrift, wol aber durch die mündliche Rede oder die Tradition verbreitet wurde. Die Zeugniſſe der von Leſſing citirten Kirchenväter, des Tertullianus, Irenäus, Auguſtinus u. A. thun dar, daß in den erſten vier Jahrhunderten die ſogenannte regula fidei**) als der Inbegriff der chriſtlichen Lehre galt, die daher auch Diejenigen, die in das Chriſtenthum aufgenommen werden ſollten, auswendig zu lernen hatten***). Daß die regula fidei nicht aus den neuteſtamentlichen Schriften gezogen worden, daß vielmehr dieſelbe dageweſen ſei, bevor noch ein einziges Buch des N. T. exiſtirte, iſt eine Grundanſicht Leſſings, die auf die Art und Weiſe, wie er die Dinge hier betrachtete, keinen geringen Einfluß ausgeübt hat. Indem er auf das

*) a. a. O. S. 143—148.

**) L. W. Bd. XI. S. 545.

***) a. a. O. S. 572.

Zeugniß der älteſten Väter ſich beruft, ſtellt er der Lehre der orthodoxen Lutheraner folgende Sätze entgegen*): „Die regula iſt der Fels, auf welchem die Kirche erbaut worden und nicht die Schrift. Die Schriften des neuen Teſtaments, ſo wie ſie unſer itziger Canon enthält, ſind den erſten Chriſten unbekannt geweſen; und die einzelnen Stücke, welche ſie ohngefähr daraus kannten, haben bei ihnen nie in dem Anſehen geſtanden, in welchem ſie bei Einigen von Uns nach Luthers Zeiten ſtehen. Nach der regula fidei ſind ſelbſt die Schriften der Apoſtel beurtheilt worden. Nach ihrer mehreren Uebereinſtimmung mit der regula fidei iſt die Auswahl unter dieſen Schriften gemacht worden, und nach ihrer wenigern Uebereinſtimmung mit derſelben ſind Schriften verworfen worden, ob ſie ſchon Apoſtel zu Verfaſſern hatten, oder zu haben vorgegeben wurden. Die chriſtliche Religion iſt in den erſten vier Jahrhunderten aus den Schriften des neuen Teſtaments nie erwieſen, ſondern höchſtens nur beiläufig erläutert und beſtätigt worden. Der Beweis, daß die Apoſtel und Evangeliſten ihre Schriften in der Abſicht geſchrieben, daß die chriſtliche Religion ganz und vollſtändig daraus gezogen und erwieſen werden könne, iſt nicht zu führen.“ Aus dieſem Grunde aber auch muß Leſſing ſehr bezweifeln, daß, ohne die regula fidei zu Rathe zu ziehen, aus den neuteſtamentlichen Schriften allein der volle Lehrbegriff der chriſtlichen Religion gewonnen werden könne. Leſſing erinnert daran, wie es von jeher ſchwer hielt, Ketzer, welche die Autorität der Tradition verwarfen, lediglich vermittelſt des Schriftbeweiſes ihres Irrthums zu überführen. Den Socinianern war der Grundſatz, daß ſowol die Gottheit Chriſti, als die übrigen Wahrheiten der chriſtlichen Reli-

*) „Nöthige Antwort auf eine ſehr unnöthige Frage des Hr. Hauptpaſtor Goeze.“ L. W. Bd. X. S. 239—251. S. aber auch Bibliolatrie (L. W. Bd. XI. S. 538—552) und den Brief an Dr. Walch (L. W. Bd. XI. S. 561—589).

gion einzig und allein aus den Schriften der Evangeliſten und Apoſtel erwieſen werden müſſen, ſehr willkommen, und es läßt ſich leicht zeigen, daß es ebenfalls Feinde der Gottheit Chriſti, daß es die Arianer geweſen, welche ihn zuerſt angenommen haben.

Indem aber Leſſing in der regula fidei oder in der Tradition ein zur Erkenntniß der in der Schrift enthaltenen Wahrheit weſentliches Moment ſieht, ſo wird jenem Ausſpruche der Reformatoren, wonach die h. Schrift der alleinige Lehrgrund der chriſtlichen Religion iſt, eine gewiſſe Beſchränkung gegeben und der römiſch-katholiſchen Lehre inſofern beigeſtimmt, als nach derſelben die auszulegende Schrift in Abhängigkeit von der Tradition iſt. Ob nun Leſſing, indem er auch gegen die römiſche Kirche gerecht ſich zeigt, der religiöſen im Proteſtantismus wieder gewonnenen Freiheit Etwas vergeben, oder vielmehr auf einen wirklichen Mangel, der noch immer dem Lehrſyſteme der proteſtantiſchen Kirche anhaftet, hingewieſen habe, dies iſt unſtreitig der wichtige Punkt, auf den es hier ankommt, und den man vielleicht nur aus dem Grunde, weil das Parteiintereſſe der vielſeitigen Erörterung dieſer Verhältniſſe abhold iſt, nicht genug berückſichtigt hat. Leſſing, um möglichen Mißdeutungen der von ihm über dieſen Gegenſtand gegebenen Erklärungen vorzubeugen, ſagt in dem ſogenannten Briefe an Dr. Walch Folgendes*): „Ich hoffe, daß mich Ew. Hochwürden ſogar von aller Untergrabung der proteſtantiſchen Kirche, und namentlich der Lutheriſchen, loszählen ſollen, wenn ich hinzuſetze, daß jene regula veritatis des Irenäus, von der ich behaupte, daß ſie das, nicht aus der Schrift gezogene, ſondern der Schrift als Grundfeſte unterzogene Glaubensbekenntniß ſei, mir nun auch einzig und allein das iſt, was er unter apoſtoliſcher Tradition verſteht. Die katholiſchen Schriftſteller, die mehr darunter begreifen wollen, können aus ihm wenigſtens

*) L. W. Bd. XI. S. 570—571.

keinen Beweis führen; und hieraus allein können schon Ew. Hochwürden abnehmen, wie weit ich noch von allem Pabstthum entfernt bin, und wie wenig ich bloß den alten Streit über Tradition und Schrift zu erneuern gedenke. Nur kann ich unmöglich vorsätzlich taub sein, wenn mir das ganze Alterthum einmüthig zuruft, daß unsere Reformatores, unter dem ihnen so verhaßten Namen Tradition viel zuviel weggeworfen haben. Sie hätten schlechterdings wenigstens dem, was Irenäus darunter versteht, das nämliche göttliche Ansehen lassen müssen, was sie so ausschließungsweise der Schrift beizulegen für gut fanden*)."

Entschieden jedoch mußte Lessing jenem Prinzipe, welches das Vorurtheil und den Aberglauben auf dem religiösen Gebiete bekämpft, dadurch Eingang bei den Zeitgenossen verschaffen, daß er aussprach, daß die Wahrheit aus ihr selbst, aus ihren innern Merkmalen erkannt werde.

C. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberliefern-

*) Das Verhältniß zwischen Schrift und Tradition sucht Dr. Marheineke in den Vorlesungen über Dogmengeschichte S. 158–164 (Berlin 1849) aufzuhellen; aber auch dieser Forscher stimmt Lessing wider dessen Gegner bei und gibt Folgendes als das Resultat der auf diesem Gebiete bisher geführten Untersuchung an: „Von dem Vorurtheile ist man allerdings zurückgekommen, daß die Glaubensregel etwa aus der Schrift gezogen und daß Nichts in jener gestanden, was nicht zuvor in dieser gewesen; dahin wird man sich allerdings endlich, wenn es einmal zu bestimmten Erklärungen kommt, wenigstens geschichtlich erklären und sich darüber als eine Thatsache vereinigen, daß die apostolische Glaubensregel, wie wir sie bei den genannten Vätern (Irenäus, Tertullianus, Augustinus, Cyprianus und Clemens) finden, älter als alle unsere heiligen Schriften des N. T. und die ursprüngliche, selbst nachher noch neben den h. Schriften hinfließende Quelle der christlichen Erkenntniß war."

gen können ihr keine Wahrheit geben, wenn sie keine hat*).

In diesen Sätzen bemüht sich Lessing den Begriff der religiösen Wahrheit zu reinigen von den Ingredienzen oder fremden Bestandtheilen, die demselben gewöhnlich inhäriren. Es wird dem gemeinen Bewußtsein, welches in die Welt des reinen Gedankens sich nicht zu finden weiß, schwer, auf den eigentlichen Grund, worauf das religiöse Erkennen beruht, zu gelangen. Daher denn wundert sich dieses Bewußtsein, wenn ausgesagt wird, daß die Religion nicht wahr sei, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern daß diese die Religion lehrten, weil sie wahr ist. Was Lessing bestimmte, die Verhältnisse so zu unterscheiden, wie er thut, beruht darin, daß der absolute Begriff der Wahrheit, der das Prius ist, nicht als Folge eines Anderen, d. i. der menschlichen Persönlichkeit gedacht werden darf. Damit nun unser Glaube an die von den Evangelisten und Aposteln verkündigte Wahrheit nicht zum bloßen Vorurtheile oder zum Aberglauben werde, ist erforderlich, daß wir auch an dem Objecte selbst, an der Religion, die von jenen Männern gelehrt wird, untrügliche Zeichen der Wahrheit erkennen.

Wie nun die Religion ihre Wahrheit nicht von Denjenigen empfangen hat, die dieselbe verkündiget haben, so auch vermag die Urkunde, in der die Religion enthalten ist, dieser, nach Lessing, keine Wahrheit zu geben, wenn sie keine hat. Dieses Urtheil, welches die Unabhängigkeit der Religion von der Bibel aussagt, mußte freilich bei Denjenigen, die zwischen Religion und Bibel nicht unterscheiden wollten, die größte Unzufriedenheit hervorrufen. Die Einwendungen jedoch, die von dieser Seite wider Lessing gemacht wurden, waren unerheblich. Als der Hauptpastor geltend machen wollte, daß die Wahrheit, die, weil sie keiner Beglaubigung von Außen bedürfe, von

*) L. W. Bd. X. S. 154—165.

Leſſing die innere genannt werde, doch aus nichts Anderm geſchöpft werden könne, als aus den ſchriftlichen Ueberlieferungen der Evangeliſten und Apoſtel, ſo entwickelt Leſſing ſehr ſcharfſinnig, daß hier zu unterſcheiden ſei zwiſchen der erſten hiſtoriſchen Kenntniß der Religion, die allerdings ein großer Theil der Chriſten unmittelbar aus der Bibel nimmt, und der wirklichen Erkenntniß der Wahrheit, die nur dann gewonnen wird, wenn wir auch von der Schrift unabhängige, innere Merkmale gefunden haben. Jene Meinung, daß wir auch die innere Wahrheit der Religion aus den ſchriftlichen Ueberlieferungen nehmen, ſei eben ſo ſeltſam, als wenn wir ein geometriſches Theorem deswegen für wahr halten wollten, weil es im Euklid ſteht. „Daß es im Euklid ſteht, kann gegründetes Vorurtheil für ſeine Wahrheit ſein, ſo viel man will. Aber ein Anderes iſt die Wahrheit aus Vorurtheil glauben, und ein Anderes ſie um ihrer ſelbſt willen glauben. Beides kann vielleicht in der Anwendung auf das Nämliche hinaus führen, aber iſt es darum das Nämliche*)?

Indem es innere Merkmale ſind, an denen wir die Wahrheit der Religion zu erkennen haben, ſo kann es, nach Leſſing, nur auf Täuſchung beruhen, wenn man aus Ereigniſſen, die uns in der Erzählung Anderer mitgetheilt werden, den Beweis für die Wahrheit der Religion nehmen will. Aus dieſem Grunde kann Leſſing ſich nicht davon überzeugen, daß die Wunder, die nach den Berichten der Evangeliſten vollbracht wurden, auch noch für uns, die wir im gegenwärtigen Zeitalter leben, eine eigentliche Beweiskraft für die Wahrheit des Chriſtenthums haben**). Leſſing räumt gern ein, daß die Nachrichten, die wir von jenen Wundern haben, eben ſo zuverläſſig ſind, wie nur immer hiſtoriſche Wahrheiten es ſein können.

---

*) a. a. O. S. 156.

**) „Ueber den Beweis des Geiſtes und der Kraft.“ L. W. Bd. X. S. 33—39. „Eine Duplik.“ Daſ. S. 48—121.

Da wir aber jene Kraft, wie sie in den wunderbaren Ereignissen hervortritt, gegenwärtig nicht mehr unmittelbar erfahren, so würde es nur eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος sein, wenn man, um die Wahrheit der Religion darzuthun, auf diese Mittheilungen Anderer über die Wunder sich berufen wollte. „Ich leugne, sagt Lessing, also gar nicht, daß in Christus Weissagungen erfüllt worden; ich leugne gar nicht, daß Christus Wunder gethan: sondern ich leugne, daß diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehört hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden; seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind, (mögen doch diese Nachrichten so unwidersprochen, so unwidersprechlich seyn, als sie immer wollen) mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen. Diese anderweitigen Lehren nehme ich aus anderweitigen Gründen an*).“ An einer anderen Stelle sagt Lessing über diese Verhältnisse noch Folgendes. „Die wunderbare Religion muß die Wunder wahrscheinlich machen, die bei ihrer ersten Gründung sollen geschehen seyn. Aber auf die historische Wahrscheinlichkeit dieser Wunder die Wahrheit der Religion gründen, wenn das richtig, wenn das auch nur klug gedacht ist! — — Es sei herausgesagt! Wenn ich jemals so richtig, so klug zu denken fähig bin, so ist es um meinen Verstand geschehen. Das sagt mir mein Verstand itzt. Und habe ich jemals einen andern Verstand, so hatte ich nie einen. Wie? Es soll nicht wahr seyn, daß eine Lüge historisch ungezweifelt bewiesen werden könne? Daß unter den tausend und tausend Dingen, an welchen zu zweifeln uns weder Vernunft noch Geschichte Anlaß geben: daß unter diesen tausend und tausend Dingen auch wol ungeschehene Sachen mit unterlaufen könnten? Es soll nicht wahr seyn, daß unendliche Fakta, wahre unstreitige Fakta gewesen, für die uns dennoch die Geschichte zu wenige, zu un-

*) a. a. O. S. 36.

wichtige Zeugniſſe hinterlaſſen, als daß wir ſie ohne Leichtſinn glauben könnten? Das ſoll nicht wahr ſeyn? — Freilich, wenn es wahr iſt, wo bleiben alle hiſtoriſche Beweiſe für die Wahrheit der chriſtlichen Religion? — Wo ſie wollen! Wäre es denn ein großes Unglück, wenn ſie endlich einmal wieder in den Winkel des Zeughauſes geſtellt würden, in welchem ſie noch vor funfzig Jahren ſtanden*)?"

Gewiß iſt, daß Leſſing den Gegenſatz zwiſchen dem nur hiſtoriſchen Erkennen, welches die Dinge für wahr nimmt, weil es der Autorität Andrer, fremden Zeugniſſen Glauben ſchenkt und jenem unmittelbaren Erkennen, deſſen Autorität lediglich das Zeugniß des in uns lebenden Geiſtes iſt, bis zur äußerſten Schärfe hervortreten läßt. Die Vermittelung des Gegenſatzes jedoch konnte nicht erfolgen, weil Leſſing die religiöſe Wahrheit hier nur inſofern würdigt, als ſie erhaben über die nur hiſtoriſche Sphäre aus der Erkenntniß des rein aprioriſchen Begriffs hervorgeht. Hätte Leſſing den aprioriſchen Begriff der Religion bis dahin verfolgt, wo derſelbe im wirklich geſchichtlichen Faktum die volle religiöſe Wahrheit erſt wird, ſo würde auch der innere Zuſammenhang, der zwiſchen nothwendigen Vernunftwahrheiten und gewiſſen hiſtoriſchen Wahrheiten ſtattfindet, ſich gezeigt haben. Der nicht anzugreifende Satz, daß zufällige Geſchichtswahrheiten keinen Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten geben können, würde eine Fortbewegung erhalten, und die Differenz zwiſchen den ſcheinbar einander nur widerſprechenden Begriffen in dem zu ermittelnden Dritten ſich ausgeglichen haben. Darin jedoch, daß Leſſing die Wahrheit der Religion noch in einem andern Criterium, als in dem Zeugniß der nur geſchichtlichen Autorität ſucht, müſſen wir ihm beiſtimmen. Wider diejenigen Gottesgelehrten, die, wenn ſie als Apologeten der poſitiven Religion auftreten wollen, nur auf ein äußeres, der innern Gründe

*) a. a. O. S. 57—58.

entbehrendes Argument ſich zu berufen vermögen, richtet Leſſing dieſe Worte: „Hat denn eine geoffenbarte Wahrheit gar keine innere Merkmale? Hat ihr unmittelbar göttlicher Urſprung an ihr und in ihr keine Spur zurückgelaſſen, als die hiſtoriſche Wahrheit, die ſie mit ſo vielen Fratzen gemein hat*)?“

Daß aber eine princip- und geiſtloſe Hermeneutik am wenigſten geeignet ſei die in der Schrift enthaltene Wahrheit an den Tag zu bringen, ſucht der Bibliothekar ſeinem Gegner in folgenden Andeutungen begreiflich zu machen: „Können Sie es leugnen, Herr Paſtor, können Sie es ſich ſelbſt verhehlen, daß nur wenige Stellen des ganzen N. T. bei allen Menſchen die nämlichen Begriffe hervorbringen? Daß der bei weitem größere Theil bei Dieſen dieſe, bei Anderen andere Begriffe hervorbringt? Welches ſind die rechten, die hervorgebracht werden ſollen? Wer ſoll das entſcheiden? Die Hermeneutik? Jeder hat ſeine eigene Hermeneutik. Welches iſt die wahre? Sind ſie alle wahr? Oder iſt keine wahr? Und dieſes Ding, dieſes mißliche, elende Ding ſoll die Probe der innern Wahrheit ſeyn! Als ob dieſe eine Probe noch brauchte! Als ob nicht vielmehr die innere Wahrheit die Probe der hermeneutiſchen ſeyn müßte!“ Unwillig über das willkürliche Verfahren der neueren Ausleger der Schrift, kann Leſſing nicht unterlaſſen die Worte auszurufen: „Die innere Wahrheit iſt keine wächſerne Naſe, die ſich jeder Schelm nach ſeinem Geſichte boſſiren kann, wie er will**).“

Dieſe Anfangs wie rhapſodiſch mitgetheilten, dann aber in Folge der von den Gegnern gemachten Einwürfe mehr erläuterten Sätze enthalten Wahrheiten, die auf eine neue Epoche in der Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie hinweiſen.

*) a. a. O. S. 139.

**) a. a. O. S. 155—158.

Wenn in der durch Luther begonnenen Reformation die Autorität der Kirche, die bisher über die Wahrheit des Glaubens allein entschieden hatte, angegriffen und statt derselben die Bibel als die norma fidei aufgestellt wurde, so erklärt dagegen Lessing, daß die Wahrheit der Religion, die aus ihr selbst, den innern Merkmalen zu erkennen sei, von keiner nur äußern Autorität abhängig gedacht werden dürfe. Indem auch Lessing in der Bibel den Geist von dem Buchstaben, das Ewige von dem Zeitlichen unterscheidet, so werden wir auch durch ihn an jene kritisch-negative Richtung erinnert, welche die Theologen der damaligen Zeit, besonders seit Semler verfolgten. Gleichwol aber ist das Prinzip selbst, welches Lessing in der Theologie geltend machte, ein tieferes, als das der um diese Zeit immer mehr Einfluß gewinnenden Neologen und Rationalisten. Wenn diese nämlich darüber, was in der Religion das Wesentliche, allgemein Gültige sei, nicht ohne Einseitigkeit und Willkür entschieden*), so erhebt sich dagegen der forschende Lessing über solche Willkür und weist auf einen wissenschaftlichen Standpunkt hin, der den damaligen Theologen ganz fremd geworden war. Indem nämlich Lessing aussagt, daß die Wahrheit der Religion aus ihr selbst erkannt werde, daß diese innere Wahrheit auch die alleinige Probe der sogenannten hermeneutischen Wahrheit sei, so kann nur der Geist κατ' ἐξοχήν, der Geist, aus dem die in der Bibel enthaltene Wahrheit selbst hervorgegangen ist, es sein, der hier für die absolute Autorität, für die in Angelegenheiten des religiösen Glaubens entscheidende höchste Instanz erklärt wird**). Wie der h. Geist in Einheit mit der

*) S. ob. S. 13 u. 16.

**) Um nicht in Verdacht zu kommen, als ob wir hier das Prinzip, welches Lessing bei der Auslegung der Bibel geltend macht, wider dessen Willen mit dem h. Geiste in Identität bringen wollten, bemerken wir, daß Lessing da, wo er in der Bibel den Buchstaben und den Geist unterscheidet, beifügt, daß zu dieser Unterscheidung Derjenige berechtigt sei, der das innere Zeugniß des h. Geistes annehme. A. a. O. S. 141.

denkenden Thätigkeit oder der wirklichen Vernunft auch in uns, im Selbstbewußtsein des Menschen Zeugniß von der Wahrheit ablegt, hat allerdings Lessing, der zunächst als Polemiker auftritt, nicht erörtert. Gleichwol ist gewiß, daß Lessing, der, wie er einerseits jede nur äußere Autorität, die der Religion als Stütze dienen soll, aufhebt, so andrerseits die Erkenntniß der vollen religiösen Wahrheit immer in Aussicht stellt, jenem Standpunkte, auf dem die Theologie, erhoben über das nur historische Wissen, zur wirklichen speculativen Wissenschaft wird, sehr nahe kommen mußte.

Es vermochten jedoch Lessings Zeitgenossen die Wahrheit, die dessen theologischer Polemik zu Grunde lag und die er auch in einer andern als nur polemischen Form hervortreten zu lassen beabsichtigte*), nicht in jeder Hinsicht anzuerkennen. Am wenigsten hatte der zwar verständige, aber dem Christenthume kein Interesse abgewinnende Moses Mendelssohn eine Ahnung von der Bedeutung des Kampfes, den der von ihm so aufrichtig verehrte Freund auch auf dem Gebiete der Theologie geführt hatte. Mendelssohn läßt in den Morgenstunden durch D., aus dem er selbst redet, den ganzen Streit für ein bloßes Schulgezänke erklären, „das freilich von der einen und der anderen Seite manche angenehme und unangenehme Stunden machen, aber, wie Lessing dachte, auf die Glückseligkeit des Lebens keinen wesentlichen Einfluß haben sollte**).“

*) Wir denken nicht nur an „die Erziehung des Menschengeschlechts“ sondern hauptsächlich auch an das Fragment: Das Christenthum der Vernunft. S. L. W. Bd. XI. S. 604—607.

**) S. Moses Mendelssohns Schriften. (Leipzig 1843.) Bd. II. S. 367. Erwägen wir, wie Mendelssohn hier und in dem Aufsatze: Die Freunde Lessings (Schriften. Bd. III. S. 1—36) über Lessings Gedankenwelt den Zeitgenossen Aufschluß gibt, so muß die Wahrheit der inhaltvollen Worte, die Tieck über Lessings Verhältniß zu dessen Freunden äußert, uns einleuchten: „Der Mann der Wahrheit, des großen Strebens, des vielseitigen Forschens und Denkens, der einzige Lessing, steht dieser Mann in seinem Alter etwa wenn-

Der tiefſinnige wunderſame Hamann war freilich weit entfernt die Sache, um die es ſich in Leſſings theologiſcher Polemik handelte, mit Mendelsſohn nur leicht nehmen zu können. Hamann, der an dem ſelbſtſtändigen Geiſte Leſſings Gefallen findet *), begreift, daß dieſer auch in der Theologie eine neue Bahn habe brechen wollen; aber der „Magus des Nordens“ wird an Leſſings Liebe zur Wahrheit irre und kann denſelben der Sophiſtik, ja ſogar des Abfalls von der proteſtantiſchen Freiheit und der Hinneigung zum Papſtthume beſchuldigen **). Wie ſonderbar aber iſt es, daß Leſſing, der gewöhnlich nur für den Repräſentanten der Aufklärung gilt, nach Hamann ſchon ſolcher Vergehen ſich ſchuldig gemacht haben ſoll, welcher von den Schriftſtellern der Gegenwart die „lichtſcheuen“ in dieſer Hinſicht ſo verrufenen Romantiker angeklagt worden ſind!

---

ger einſam, als der große König? Und welcher großen Menge von Freunden konnte er ſich rühmen, die ſich alle treuherzig dafür hielten? Lieſt man aber ſeine Correſpondenz, ſo wird man an eine größere Tragödie erinnert, als er jemals eine dichten konnte.“ S. Tiecks Novellen. (Breslau 1838) Bd. 8. S. 326.

*) S. ob. S. 28.

**) Hamann ſchreibt an ſeinen Freund Herder d. 28. März 1785: „Was ſagen Sie aber zu Leſſings theologiſchem Nachlaß? Es iſt Schade um einige Stücke, daß ſie nicht ganz ſind. Manches iſt wohl nicht der Rede werth. Ich hatte mich aber an dem Paraſiten und Compilator H.....l übel und weh geleſen, fand daher deſto mehr Mark, Saft und Kraft an einem Manne, der ſelbſt gedacht, und dem es ein Ernſt geweſen, eine neue Bahn zu brechen. Unterdeſſen iſt es doch ſonderbar, daß der Genius unſeres seculi ſpornſtreichs ſich in das Papſtthum wieder ſtürzt, beſonders dadurch, daß man dem Volke die Bibel durch alle mögliche Sophiſtereien zu verleiden und aus den Händen zu ſpielen ſucht.“ S. Hamanns W. Bd. 7. S. 239. Vgl. aber auch Hamanns Brief an Jacobi v. 1. December 1784 (Fr. Jacobis W. Bd. 1. S. 395 ff.), in dem folgende merkwürdige Worte ausgeſprochen werden: „Was urtheilen Sie ſelbſt aber von des Mannes Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in dem ganzen Handel über die Fragmente? Hat nicht der Hamburger Oelgoeze bei aller ſeiner Dummheit im Grunde Recht gehabt?“

Obschon Herder und Fried. Jacobi, Lessings jüngere Zeitgenossen, durch denselben zur eigenen Productivität sehr angeregt wurden, so waren doch beide Männer nicht geeignet jene positiven Elemente, die in Lessings theologischen Fragmenten wie verborgen waren, zur Offenbarung zu bringen. Das Verdienst, in polemischer Beziehung zu Mendelssohn auf Lessings speculatives Talent die Mitlebenden aufmerksam gemacht zu haben, darf Jacobi nicht abgesprochen werden*). Andrerseits freilich war gerade Jacobi, der den Begriff des Theismus nur einseitig auffaßte, Schuld daran, daß die volle Wahrheit der Lessingschen Polemik nicht hervortrat, vielmehr auf Lessings Theologie lange Zeit ein dunkler Schatten fiel. Freier als Jacobi zeigt sich Herder bei Anerkennung Lessings als speculativen Theologen. Schon in dem Aufsatze, den Herder bald nach dem Tode Lessings über diesen schrieb, wird gesagt: „Gut, daß er diese seine Laufbahn mit einem Glaubensbekenntnisse und dem Schriftchen von der Erziehung des Menschengeschlechts schloß. Das letztere dürfte, ungeachtet mancher überspannten Hypothese, mancher Theolog wollen geschrieben haben **).“ Wir sehen aber, daß Herder später noch entschiedener auf Lessings Seite tritt und auf das Licht, welches dieser auch in der Theologie angezündet hat, hinweist. Im Unterschiede von den englischen Deisten wird Lessing der Rechtdenker der Freidenker genannt. Die „genialen Blicke,“ die Lessing im Kampfe mit seinen theologischen Gegnern gethan, die allgemeinen Grundsätze, die er aufgestellt hat, werden als ein Erstes in ihrer Art, als Gewinn und Regel für die kommenden Zeiten gerühmt ***).

Indem die gleich nach Lessings Tode das Prinzipat ge-

*) S. „Ueber die Lehre des Spinoza.“ Jacobis W. Bd. IV. Erste Abtheilung.

**) Herders W. Zur Phil. und Geschichte. Bd. XV. S. 163.

***) Herders W. Zur Phil. und Geschichte. Bd. XII. S. 253.

winnende Kantiſche Philoſophie in der Religionslehre einſeitig das nur moraliſche Intereſſe in Anſpruch nahm, ſo konnte durch dieſelbe das ſpeculative Moment, welches Leſſing auch auf dem Gebiete der Theologie geltend machen wollte, nicht ausgebildet werden. Daher denn iſt es in Wahrheit erſt Schelling geweſen, der im Anfange dieſes Jahrhunderts jenes theologiſche Prinzip, welches ſchon in Leſſing rege geworden war, mit ſchöpferiſcher Kraft weiter führte, und, freilich nur im Grundriſſe, das Syſtem der ſpeculativen Theologie vorbildete*). Nach dem Vorgange der Philoſophen Schelling und Hegel waren es die beiden Theologen Daub**) und Marheineke, die nicht nur das theologiſche Prinzip als ſolches in ſeiner Unabhängigkeit von jeder nur äußeren Autorität vielſeitig rechtfertigten, ſondern auch das Syſtem ſelbſt nicht ohne Ausführlichkeit zur Darſtellung brachten***).

Jenes ideale, dem Geiſte des Proteſtantismus entſprechende Prinzip, welches Leſſing auf dem Gebiete der Theologie wider die Anhänger des Buchſtabens zur Anerkennung gebracht wiſſen wollte, ſollte aber durch denjenigen Autor, der vor allen

*) S. Schellings Vorleſungen über die Methode des academiſchen Studiums. Tübingen 1803. S. 167–210. Vgl. auch die Schrift: Philoſophie und Religion. Tübingen 1804.

**) S. beſonders Daubs letzte Schrift: Die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit oder die Selbſtſucht in der Wiſſenſchaft des Glaubens und ſeiner Artikel. Heidelb. 1833.

***) Daß Leſſing unmittelbar auf Marheineke Einfluß ausübte, geht aus folgenden Worten deſſelben hervor: „Nicht alſo ſind die Lehren der Schrift und Kirche darum Wahrheiten, weil ſie in der Bibel und Kirche vorkommen, oder beide, Bibel und Kirche heilige Anſtalten ſind, ſondern ſie kommen darum in beiden vor und beide ſind deshalb heilige Anſtalten, weil jene Lehren an ſich Wahrheiten ſind und als ſolche in der Wiſſenſchaft erkannt und gewußt werden können.“ Marheineke, Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik, Berlin 1827. S. 69 ff. Vgl. aber auch: Syſtem der chriſtlichen Dogmatik. Berlin 1847. S. 12—20 u. S. 562 ff.

seinen Zeitgenossen Vertreter der Humanität war, auch noch auf einem andern, dem theologischen scheinbar ganz entgegengesetzten Gebiete geltend gemacht werden. Es entspricht ganz Lessings Denkweise und Gesinnung, daß er überall da, wo es darauf ankommt die Hindernisse, die der Entwickelung des Reinmenschlichen entgegentreten, zu beseitigen, dies auch wirklich zu erreichen versucht. Und so sehen wir denn, daß Lessing, indem er den politisch-sozialen Zuständen des damaligen Zeitalters seine Aufmerksamkeit zuwendet, auch in dieser Sphäre die Macht des Vorurtheils bekämpft und dem freien, über die Gewohnheit und das Herkommen sich erhebenden Geiste Eingang verschaffen will. Die Schrift aber, in der Lessing auf die Reformen, die dem sozialen Leben bevorstehn, hinweist und so zu sagen seine Gesinnung als Weltbürger an den Tag legt, sind die Gespräche für Freimaurer*).

Bevor wir die in dieser Schrift enthaltene Gedankenwelt hervortreten lassen, halten wir für zweckmäßig an den Geist des Zeitalters selbst, in dem die Gespräche für Freimaurer geschrieben wurden, den Leser zu erinnern. Schon längst hatten die geistreichen und vielgelesenen Schriftsteller Frankreichs die bürgerlichen Verfassungen und das soziale Leben der Gegenwart ihrer Kritik unterworfen und ohne alle Schonung die Schattenseiten des Zeitalters aufgedeckt. Vor allen Autoren jedoch war es J. J. Rousseau gewesen, der, indem er einen vermeintlichen primitiven Naturstand, mit dem verglichen die Cultur und Civilisation des wirklichen Staats nur als eine Entartung sich zeige, als das Ideal pries, in sehr vielen, auch edlen Gemüthern Unzufriedenheit, ja selbst Opposition gegen das wirklich Bestehende hervorgerufen hatte**). Auch

*) Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer, 1778 und 1780. S. L. W. Bd. X. S. 252—280 u. S. 286–307.

**) Eine kritische Darstellung der Lehren Rousseau's gibt Schlosser in der Geschichte des 18. und 19. Jahrh. Bd. II. S. 488—522. S. aber auch Rehbergs Schriften. Bd. I. S. 327 ff.

in Deutschland waren Rousseaus Schriften mit viel Interesse gelesen und durch dieselben Sympathien für die neuen Doctrinen schon lange vor dem Ausbruche der ersten französischen Revolution rege geworden. Daß die Spannung der Gemüther noch erhöht wurde, dazu trugen nicht wenig die Ereignisse bei, die damals in dem für seine Selbstständigkeit kämpfenden Nordamerika vorfielen. Die Gemüther gaben sich auch in Deutschland einem gewissen Freiheitsrausche hin, und nicht wenige von denen, die in Folge wirklicher Erlebnisse anders gestimmt später als Gegner der Revolution auftraten, waren damals für die neuen Ideen begeistert.

Die sogenannte Sturm- und Drangperiode der deutschen National-Literatur, die gegen das Jahr 1770 beginnt und in des jugendlichen Schillers colossalen Dichtungen (Räuber, Kabale und Liebe), wie den Höhepunkt, so auch den Schlußpunkt erreicht, gibt uns ein treues Bild jener Gemüthswelt, die in der poetischen Jugend zur Offenbarung kommen wollte. Die Individualität, die durch die Beschränkungen und oft willkürlichen Formen, die das bürgerlich-soziale Leben annimmt, sich verletzt glaubt, will im Drange der Freiheit diese Schranken aufheben, und beginnt einen wenn auch nur poetischen Kampf wider die bestehende Ordnung der Dinge. Wir sehen freilich auch hier, daß eine Begeisterung, die viele Elemente des nur natürlichen, rohen Lebens in sich trägt, weder von Dauer sein, noch reine poetische Schöpfungen hervorbringen kann. Daher mußte denn auch der Sturm und Drang in seiner ungestümen Wildheit bald vorübergehen, und der Exaltation folgte mehrere Jahre in der poetischen Sphäre Abspannung, ja selbst Ermattung. Was aber aus der excentrischen Aufregung unmittelbar auf die folgende Zeit überging, war die Anklage, der Haß gegen die in der bürgerlichen Welt bevorzugten höheren Stände. Wir erinnern daran, daß das mit so großem Beifall aufgenommene bürgerliche oder Familiendrama in den Ministern, Geheimräthen, überhaupt in den

höheren Beamten, alle Nichtswürdigkeiten zur Erſcheinung bringt, während in den den niederen Ständen zugehörigen Charakteren das Ideal der Tugend, insbeſondere das der Biederkeit, Treuherzigkeit dargeſtellt werden ſoll.

Wenn die Dichter des Sturmes und Dranges die Sphäre der Phantaſiewelt nicht überſchreiten wollten, ſo ſehen wir, daß von einer ganz anderen Seite beabſichtigt wird, jene Doctrinen des Sozialismus, an denen die Theorie Gefallen fand, auch in der wirklichen Welt zur Ausführung zu bringen. Woran wir denken, iſt der 1776 von Weishaupt geſtiftete Orden der Illuminaten. Dieſer Orden, der, was ſeine Conſtitution anlangt, der 1773 aufgehobenen Geſellſchaft Jeſu auffallend nachgebildet worden war, wollte, wie in der Religion aufklären, ſo der bürgerlichen Geſellſchaft vorgeblich auf dem Wege des Friedens eine totale Umgeſtaltung geben. Aus der Anrede, die der Stifter des Ordens an die aufzunehmenden Illuminatos dirigentes hielt, ſehen wir, daß die Grundſätze, die in dieſer Vereinigung geltend gemacht werden ſollten, ſchon den Extremen, die in den Lehren der St. Simoniſten und Sozialiſten hervortreten, ſehr nahe kommen. Der Illuminat, der, bevor ihm die höchſte Weihe zu Theil wird, mehrere Claſſen zu durchlaufen hat, erfährt endlich, daß das Unglück des Menſchengeſchlechts von der Religion und der Herrſchaft der Mächtigen herrühre. Wie die Religion aus Wahn und Prieſtertrug entſprungen, ſo ſei die Sonderung der Menſchen in Völker und Staaten mit Liſt und Gewalt von glücklichen Anmaßern bewerkſtelligt worden. Es habe jedoch die Vorſehung Mittel aufbewahrt, die Menſchen aus dieſem Stande der Erniedrigung zu erlöſen und zu erheben. Dies zu erreichen ſei den geheimen Weisheitsſchulen vorbehalten, die ſchon längſt Archive der Natur und der menſchlichen Rechte geweſen ſeien. Durch dieſe werde es dahin kommen, daß Fürſten und Nationen ohne Gewaltthätigkeit von der Erde verſchwinden, und daß das Menſchengeſchlecht eine Familie, jeder Hausvater, wie vordem Abraham und die

INST.-OXFORD-TAYLOR

Patriarchen, der Prieſter und der unumſchränkte Herr ſeiner Familie, die Vernunft das alleinige Geſetzbuch des Menſchengeſchlechts ſein werde*).

Wir haben jedoch dieſe Mittheilungen mehr als ein Document zu betrachten, welches uns zeigt, wie weit ſchon damals Theorien, die eine Reform des politiſch-ſozialen Lebens beabſichtigten, zur Ausbildung gebracht worden waren, als daß wir glauben dürften, daß die in dem Orden der Illuminaten verbreiteten Lehren von Einfluß auf das wirklich Beſtehende geweſen wären**). Der Charakter und das ganze Verhalten der Vorſteher des Ordens war mit dem wirklichen Ernſte, der zur Ausführung ſchreiten will, im Widerſpruche. Dieſen Vorſtehern, die zum Theil Weltleute, eigentliche Intriguanten waren, lag daran durch das Vorgeben im Beſitze tiefer, von ihnen bewahrter Geheimniſſe zu ſein auf vornehme, ſelbſt fürſtliche Perſonen Einfluß zu gewinnen und dieſelben zu leiten. Im Innern lachten ſie dann nicht wenig darüber, daß ſo viele gründlich gebildete und in der Welt angeſehene Männer keine Ahnung davon hatten, wie grob ſie getäuſcht und mit welchen Netzen ſie umgeben waren. Weishaupt ſchreibt an einen ſeiner Vertrauten dieſe Worte: „Sie können nicht glauben, welches Auf- und Anſehen unſer Prieſtergrad bei den Leuten erweckt. Das Wunderbarſte iſt, daß große proteſtantiſche und reformirte Theologen, die vom Orden ſind, glauben, der darin ertheilte Religionsunterricht enthalte den wahren Sinn und ächten Geiſt der chriſtlichen Religion. O Menſchen, zu was kann man Euch bereden! Hätte ich doch nicht geglaubt, daß ich noch ein neuer Glaubensſtifter werden ſolle***)!“ Unter

*) S. C. A. Menzels neuere Geſchichte der Deutſchen. Bd. XII. 1. Abth. S. 288 ff.

**) Niebuhrs Geſchichte des Zeitalters der Revolution. Bd. I. S. 79; Rehberg, Deutſchland vor dem Ausbruche der Revolution des Jahrs 1789 (K. Schriften. Bd. II. S. 16 ff.)

***) S. C. A. Menzel a. a. O. S. 289.

solchen Umständen konnte die Baiersche Regierung den Orden der Illuminaten, der bei allen Ständen, besonders im südlichen Deutschland viele Anhänger gefunden hatte, leicht auflösen (1785); aber auch in denjenigen Ländern, wo die Regierungen fortfuhren die Illuminaten zu dulden, gewannen dieselben keine, am wenigsten eine politische Bedeutung.

Auch Lessing's Scharfblicke konnten die Gebrechen, an denen das politische und soziale Leben des Zeitalters litt, nicht verdeckt bleiben*), und wir begreifen, daß sein Gefühl nicht wenig verletzt war, wenn er wahrnehmen mußte, daß innerhalb der menschlichen Gesellschaft Schranken gezogen waren, die nicht zuließen, daß Menschen als solche mit einander vereinigt wurden. Wir sehen aber auch hier, daß der Geist, der bei Lessing auf Reformen dringt, von dem Geiste, der das Wirkliche nur negirt und bei dem versuchten neuen Aufbau mit der bisherigen Entwickelung der Geschichte ganz brechen will, sehr verschieden ist. Weit entfernt mit Rousseau den wirklichen Staat und die Cultur, die in demselben hervortrat, als ein Uebel und als einen Abfall von dem vermeinten Normalstande zu betrachten, läßt Lessing seinen Falk im Widerspruche mit dem Naturalismus Rousseaus die Worte sagen: „Wenn die bürgerliche Gesellschaft auch nur das Gute hätte, daß allein in ihr die menschliche Vernunft angebaut werden kann, ich würde sie auch bei weit größeren Uebeln noch segnen**).“

Es beruht, nach Lessing, in den Bedingungen selbst, unter denen die Menschen zur Einheit verbunden werden, daß sie wie vereinigt, so auch getrennt werden. Das Band, welches die Menschen zur Einheit verbindet, ist der Staat, und dieser selbst ist nichts Anderes als das Mittel zur menschlichen Glückseligkeit. Indem nicht die Menschen für die Staaten erschaffen werden, vielmehr die Staaten für die Men-

*) L. W. Bd. XI. S. 612.

**) L. W. Bd. X. S. 270.

schen vorhanden sind, so darf die bürgerliche Gesellschaft nicht, wie Einige dies wollen, für Zweck der Natur gehalten werden. „Die Staaten vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Theil von Glückseligkeit desto besser und sicherer genießen könne. Das Totale der einzeln Glückseligkeiten aller Glieder, ist die Glückseligkeit des Staats. Außer dieser gibt es gar keine. Jede andere Glückseligkeit des Staats, bei welcher auch noch so wenig einzelne Glieder leiden und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyrannei. Anders nichts*)."

Die Staatsverfassungen nun, weil sie Mittel menschlicher Erfindungen sind, können von dem Schicksale menschlicher Mittel nicht ausgenommen sein. Schicksal menschlicher Mittel wird Dasjenige genannt, was unzertrennlich mit menschlichen Mitteln verbunden ist, was dieselben von göttlichen unfehlbaren Mitteln unterscheidet. Dies beruht darin, daß die menschlichen Mittel, die ihrer Absicht nicht allein oft nicht entsprechen, sondern auch gerade das Gegentheil von dem bewirken, was sie erreichen sollen, nicht unfehlbar sind**).

Die Ursache der Uebel, woran die Menschen, insofern sie Glieder der bürgerlichen Gesellschaft sind, leiden, ist keineswegs nur in der schlechten Beschaffenheit einzelner Staaten zu suchen. Wenn auch die beste Staatsverfassung, die sich nur denken läßt, schon erfunden wäre, und alle Menschen, die in der Welt leben, an dieser Staatsverfassung Theil hätten, so würden selbst in diesem Falle Dinge entstehen, welche der menschlichen Glückseligkeit höchst nachtheilig werden müßten, und von denen die Menschen im Stande der Natur Nichts gewußt hätten. Unmöglich könnten alle Menschen, die in der Welt leben, Glieder nur Eines Staates sein. Es würde vielmehr der ungeheure Staat in mehrere Staaten sich vertheilen müssen, und die

*) a. a. O. S. 263.

**) a. a. O. S. 265.

Menſchen, die einem dieſer beſonderen Staaten angehören, würden zu Menſchen, die in einem andern Staate leben, ſich ſo verhalten, wie etwa jetzt Deutſche zu Franzoſen, Holländer zu Spaniern, und Ruſſen zu Schweden ſich verhalten. Man darf annehmen, daß wie jeder dieſer Staaten nur ſein eigenes Intereſſe im Auge haben würde, ſo würde wiederum der einzelne Bürger in einem dieſer Staaten nur das Intereſſe des eigenen Staats verfolgen. Dieſe verſchiedenen Intereſſen würden öfter in Colliſion kommen, ſo wie itzt, und zwei Glieder aus zwei verſchiedenen Staaten würden einander eben ſo wenig mit unbefangenem Gemüthe begegnen können, als itzt ein Deutſcher einem Franzoſen, ein Franzoſe einem Engländer begegnet. Das iſt, wenn itzt ein Deutſcher einem Franzoſen, ein Franzoſe einem Engländer, oder umgekehrt, begegnet, ſo begegnet nicht mehr ein bloßer Menſch einem bloßen Menſchen, die vermöge ihrer gleichen Natur gegen einander angezogen werden, ſondern ein ſolcher Menſch begegnet einem ſolchen Menſchen, die ihrer verſchiedenen Tendenz ſich bewußt ſind, welches ſie gegen einander kalt, zurückhaltend, mißtrauiſch macht, noch ehe ſie für ihre einzelne Perſon das Geringſte mit einander zu ſchaffen und zu theilen haben *).

Viele von dieſen Staaten werden ein ganz verſchiedenes Clima, folglich ganz verſchiedene Bedürfniſſe und Befriedigungen, folglich ganz verſchiedene Sittenlehren, folglich ganz verſchiedene Religionen haben. Die Menſchen werden auch in dieſem Falle noch Juden und Chriſten und Türken und dergleichen ſein. Indem ſie dieß aber ſind, verhalten ſie ſich nicht unter einander als bloße Menſchen gegen bloße Menſchen, ſondern als ſolche Menſchen gegen ſolche Menſchen, die ſich einen gewiſſen geiſtigen Vorzug ſtreitig machen, und

*) a. a. O. S. 267.

darauf Rechte gründen, die dem natürlichen Menschen nimmermehr einfallen können *).

Wie aber alle Staaten nicht dieselbe Religion haben, so auch können alle Staaten nicht dieselbe Verfassung haben. Es ist nicht zu begreifen, wie einerlei Staatsverfassung ohne einerlei Religion auch nur möglich ist. Eines ist zuverlässig eben so unmöglich, als das Andere. Ein Staat: mehrere Staaten. Mehrere Staaten: mehrere Staatsverfassungen. Mehrere Staatsverfassungen: mehrere Religionen. Es stellt sich daher heraus, daß die bürgerliche Gesellschaft, ganz ihrer Absicht entgegen, die Menschen nicht vereinigen kann, ohne sie zu trennen, nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hinzuziehen **).

Es ist aber nicht genug, daß die bürgerliche Gesellschaft die Menschen in verschiedene Völker und Religionen theilt und trennt. Nein, die bürgerliche Gesellschaft setzt ihre Trennung auch in jedem dieser Theile gleichsam bis ins Unendliche fort. Indem unmöglich alle Glieder eines Staats unter sich das nämliche Verhältniß haben können, so läßt sich ein Staat ohne Verschiedenheit von Ständen nicht denken. „Wenn auch alle Glieder an der Gesetzgebung Antheil haben, so können sie doch nicht gleichen Antheil haben, wenigstens nicht gleich unmittelbaren Antheil. Es wird also vornehmere und geringere Glieder geben. Wenn Anfangs auch alle Besitzungen des Staats unter sie gleich vertheilt werden, so kann diese gleiche Vertheilung doch keine zwei Menschenalter bestehen. Einer wird sein Eigenthum besser zu nutzen wissen, als der Andere. Einer wird sein schlechter genutztes Eigenthum gleichwol unter mehrere Nachkommen zu vertheilen haben, als der Andere. Es wird also reichere und ärmere Glieder geben ***)."

---

*) a. a. O. S. 268.

**) a. a. O. S. 269.

***) a. a. O. S. 270.

Wenngleich nun aber die Menschen nur durch Trennung im Staate vereinigt werden können, so sind gleichwol diese Trennungen nicht so heilig und gut, daß es verboten sein sollte Hand an sie zu legen, in Absicht, sie nicht größer einreißen zu lassen, als die Nothwendigkeit erfordert, in Absicht, ihre Folgen so unschädlich zu machen, als möglich. Es kann dies aber durch bürgerliche Gesetze, die sich nie über die Grenzen ihres Staats erstrecken, nicht geboten werden. „Folglich kann es nur ein Opus supererogatum sein, und es wäre blos zu wünschen, daß sich die Weisesten und Besten eines jeden Staats diesem Operi supererogato freiwillig unterzögen. Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurtheile der Völkerschaft hinweg wären, und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhört. Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurtheile ihrer angebornen Religion nicht unterlägen; nicht glaubten, daß Alles nothwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen. Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet, und bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelt, in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herabläßt, und der Geringe sich dreist erhebt*).“ Es gibt aber auch solche Männer. Wie dieselben gegenwärtig leben, so sind sie auch schon in der Vergangenheit dagewesen und werden auch der Zeit, die da kommen wird, nicht fehlen. Es leben diese Männer nicht in einer unwirksamen Zerstreuung, nicht immer in einer unsichtbaren Kirche. Mit einem Worte, diese Männer sind die Freimaurer**).

Wie es ein Grundsatz der Freimaurer ist, jeden würdigen

*) a. a. O. S. 271—272.

**) Lessing ließ, während er in Hamburg lebte, sich in die Loge der Freimaurer aufnehmen. L. Leben v. K. Lessing. Bd. 1. S. 295—301.

Mann von gehöriger Anlage, ohne Unterschied des Vaterlandes, ohne Unterschied der Religion, ohne Unterschied seines bürgerlichen Standes, in ihren Orden aufzunehmen*), so sind es die Freimaurer auch, die es mit zu ihrem Geschäfte gemacht haben, jene Trennungen, wodurch die Menschen einander fremd geworden sind, so eng als möglich wieder zusammen zu ziehen. Ernst denkt sich die Freimaurer als Leute, die es freiwillig übernommen haben, den unvermeidlichen Uebeln des Staats entgegen zu arbeiten. Falk stimmt diesem Ausspruche bei und supplirt noch dies: „Den unvermeidlichen Uebeln des Staats! Nicht dieses und jenes Staats. Nicht den unvermeidlichen Uebeln, welche, eine gewisse Staatsverfassung einmal angenommen, aus dieser angenommenen Staatsverfassung nun nothwendig folgen. Mit diesen gibt sich der Freimaurer niemals ab, wenigstens nicht als Freimaurer. Die Linderung und Heilung dieser Uebel überläßt er dem Bürger, der sich nach seiner Einsicht, nach seinem Muthe, auf seine Gefahr damit befassen mag. Uebel ganz anderer Art, ganz höherer Art, sind der Gegenstand seiner Wirksamkeit. Nicht Uebel, welche den mißvergnügten Bürger machen, sondern Uebel, ohne welche auch der glückliche Bürger nicht sein kann. Studire jene Uebel, und lerne sie alle kennen, und wäge alle ihre Einflüsse gegen einander ab, und sei versichert, daß Dir dieses Studiren Dinge aufschließen wird, die in Tagen der Schwermuth die niederschlagendsten, unauflöslichsten Einwürfe wider Vorsehung und Tugend zu sein scheinen**)."

Jene Meinung, daß es mit Absicht der Freimaurerei sei, auch die politische Freiheit herbeizuführen, und daß die Freimaurer in den neuen nordamerikanischen Freistaaten ihr Reich mit bewaffneter Hand gründen wollten, wird entschieden be-

*) a. a. O. S. 279.

**) a. a. O. S. 275 — 276.

kämpft. Leſſing läßt den ihn ſelbſt vertretenden Falk ſagen: „Der Freimaurer erwartet ruhig den Aufgang der Sonne, und läßt die Lichter brennen, ſo lange ſie wollen und können. — Die Lichter auslöſchen und, wenn ſie ausgelöſcht ſind, erſt wahrnehmen, daß man die Stümpfe doch wieder anzünden, oder wohl gar andere Lichter wieder aufſtecken muß; das iſt der Freimaurer Sache nicht.“ Ernſt ſtimmt Falk mit den Worten bei: „Das denke ich auch. Was Blut koſtet, iſt gewiß kein Blut werth“*).

Aus dieſem Grunde kann es nur aus dem Gefühle der eigenen Schwäche hervorgehen, wenn irgend ein Staat die Freimaurerei, wofern ſie dies wirklich iſt, nicht dulden will. „Ihrem Weſen nach iſt die Freimaurerei eben ſo alt, als die bürgerliche Geſellſchaft. Beide konnten nicht anders, als mit einander entſtehen. Wenn nicht gar die bürgerliche Geſellſchaft nur ein Sprößling der Freimaurerei iſt. Denn die Flamme im Brennpunkte iſt auch Ausfluß der Sonne. Es ſei aber Mutter und Tochter, oder Schweſter und Schweſter, ihr beiderſeitiges Schickſal hat immer wechſelſeitig in einander gewirkt. Wie ſich die bürgerliche Geſellſchaft befand, befand ſich aller Orten auch die Freimaurerei, und ſo umgekehrt. Es war immer das ſicherſte Kennzeichen einer geſunden, nervöſen Staatsverfaſſung, wenn ſich die Freimaurerei neben ihr blicken ließ, ſo wie es noch jetzt das unfehlbare Merkmal eines ſchwachen, furchtſamen Staats iſt, wenn er das nicht öffentlich dulden will, was er in Geheim doch dulden muß, er mag wollen oder nicht. Dies iſt die Freimaurerei, die im Grunde nicht auf äußerliche Verbindungen, die ſo leicht in bürgerliche Anordnungen ausarten, ſondern auf das Gefühl gemeinſchaftlich ſympathiſirender Geiſter beruht**).“

*) a. a. O. S. 298.

**) a. a. O. S. 298 – 299.

Indem nun aber die Freimaurerei, die ihre Wahrheit aus solchem geistigen Gefühle nimmt, als etwas Nothwendiges, was in dem Wesen des Menschen gegründet ist, sich herausstellt, so muß es eben sowol das eigne Nachdenken sein, wodurch wir der Freimaurerei zugeführt werden, als wir auch durch Anleitung Anderer dahin gebracht werden können. Die Erleuchtung, die dem Freimaurer eigenthümlich ist, kann Jemandem zu Theil werden, der nicht einmal den Namen eines Freimaurers führt. Um die Tugend eines Freimaurers auszuüben, bedarf es nicht der Aufnahme in eine der vorhandenen Logen. „In die Loge vor jetzt auf eine Zeit nicht können zugelassen werden, und von der Freimaurerei ausgeschlossen sein, sind zwei verschiedene Dinge. Die Freimaurerei verhält sich zur Loge, wie der Glaube zur Kirche. Aus dem äußern Wohlstande der Kirche ist für den Glauben der Glieder Nichts, gar Nichts zu schließen. Vielmehr gibt es einen gewissen äußerlichen Wohlstand derselben, von dem es ein Wunder wäre, wenn er mit dem wahren Glauben bestehen könnte. Auch haben sich beide noch nie vertragen, sondern eins hat das andere, wie die Geschichte lehrt, immer zu Grunde gerichtet.“ *)

Es ist sogar zu befürchten, daß die Art und Weise, wie das Logenwesen itzt betrieben wird **), der Weg sein könnte, den die Vorsicht ausersehen, dem ganzen Schema, der Hülle, Ein-

---

*) a. a. O. S. 295.

**) „Eine Casse haben, Capitale machen, diese Capitale belegen, sie auf den besten Pfennig zu benutzen suchen, sich ankaufen wollen, von Königen und Fürsten sich Privilegien geben lassen, das Ansehen und die Gewalt derselben zu Unterdrückung der Brüder anwenden, die einer andern Observanz sind, als der, die man so gern zum Wesen der Sache machen möchte. Wenn das in die Länge gut geht! Wie gern will ich falsch prophezeit haben.“ A. a. O. S. 296.

kleidung der Freimaurerei ein Ende zu machen. Im Unterschiede von der Freimaurerei selbst, die nothwendig ist, wird gesagt, daß die Formen, welche die Freimaurerei nicht ohne Rücksicht auf ihre jedesmalige Stellung zur bürgerlichen Verfassung annahm, willkürlich gewählt worden sind. Es haben, wie Falk gegen Ernst merken läßt, die Freimaurer keineswegs immer Freimaurerei gespielt, und die Thaten ad extra, zu denen sich die Freimaurer, um dem Auge der Welt zu imponiren, verstanden, waren am wenigsten geeignet, die wahren Thaten, welche die Freimaurer als solche ausüben, zu verrathen*). Tritt nun aber jene Katastrophe, auf die Falk hinweist, ein, verschwinden demnach jene äußeren Zeichen, Einkleidungen, die oft nur Spielereien, Verhüllungen des eigentlichen Wesens der Freimaurerei sind, so muß diese dadurch auch jenem Zeitpunkte näher kommen, wo in der bürgerlichen Gesellschaft das Esoterische über das Exoterische, das Reinmenschliche über alle jene Mächte, die dessen Entfaltung hemmen wollen, entschieden den Sieg davontragen wird.

Diese Hinweisung auf den Sieg des Esoterischen über die nur historische, in zufälligen Formen hervortretende Freimaurerei erinnert uns an die in der Erziehung des Menschengeschlechts ausgesprochene Prophezeihung, wonach die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums oder das dritte Zeitalter kommen wird. Und in Wahrheit es verhalten sich die Gespräche für Freimaurer und die Erziehung des Menschengeschlechts zu einander, wie Theile, die einem Ganzen angehören, so daß jede dieser

*) Falk deutet an, daß, wenn z. E. die Freimaurer in Stockholm ein großes Findelhaus errichten, oder die Freimaurer in Dresden die jungen Mädchen mit Arbeit beschäftigen, oder die Freimaurer in Braunschweig die armen fähigen Knaben im Zeichnen unterrichten lassen, dergleichen Dinge die Thaten ad extra sein könnten. A. a. O. S. 258.

beiden Schriften die andere ergänzt und über dieselbe Licht verbreitet*). Gleichwol aber ist der Ausgangspunkt in jeder dieser beiden Schriften ein anderer, und es bedarf mehr als des gewöhnlichen Denkens, damit die beiden Schriften zu Grunde liegende Einheit dem Leser einleuchtet. Wenn wir in der Erziehung des Menschengeschlechts sehen, wie nach dem Plane und unter Leitung der Vorsehung die Menschen, indem sie besondere Entwickelungsstufen zu durchlaufen haben, allmälig der vollendeten (absoluten) Religion zugeführt werden, so wird hingegen in Ernst und Falk das Leben von diesem höheren Standpunkte aus scheinbar nicht aufgefaßt. Die Sphäre des bürgerlich-sozialen Lebens, in der die Menschen von particulären Interessen so sehr bestimmt werden, ist es zunächst, der wir in Ernst und Falk unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Indem jedoch auch innerhalb dieser Sphäre die Individuen als Freimaurer zur Idee der Humanität sich erheben, so werden sie auch nothwendig mit der Wahrheit in Berührung gebracht, die auf der höchsten Stufe religiöser Bildung dem Menschen zu Theil wird. Ja wir möchten behaupten, daß die Freimaurerei, wie sie in Ernst und Falk beschrieben wird, die Religion selbst sei, nämlich in jener Form, wo dieselbe als kosmopolitische Liebe Diejenigen, die in der bürgerlich-sozialen Welt von einander getrennt sind, als Glieder des einen sittlichen Universums mit einander vereinigt. Um aber das den beiden genannten Schriften gemeinsame Prinzip nachweisen und das Analoge, was nach Lessing in der positiven Religion und in der geschichtlichen Freimaurerei sich vorfindet, wahrnehmen zu können, ist erforderlich, daß wir die Erziehung des Menschengeschlechts im Grundrisse vorführen.

---

*) Die Hauptmomente, die bei der Vergleichung ins Auge gefaßt werden müssen, hat bereits Dr. Guhrauer scharf hervorgehoben. S. L. Erzieh. des Menschengesch. S. 154 – 174.

In demjenigen Alter, welches für das Menſchengeſchlecht das der Kindheit iſt, wo das Individuum noch nicht fähig iſt ſich zu abgezogenen Gedanken zu erheben, war für Den, der zur Religion gebildet werden ſollte, eine Erziehung durch unmittelbare ſinnliche Strafen und Belohnungen nothwendig. Es konnte daher das jüdiſche Volk, ſo lange es auf dieſer Bildungsſtufe ſich befand, zu ſeinen moraliſchen Handlungen durch Motive, die mit dem Glauben an eine ewige Fortdauer der Seele zuſammenhängen, noch nicht beſtimmt werden. Die Religion, die einem ſo rohen Volke, wie das Iſraelitiſche damals war, entſprach, mußte ſo beſchaffen ſein, daß es lediglich die Furcht vor der zeitlichen Strafe war, die verhinderte, daß in dem Menſchen das Böſe zum wirklichen Ausbruch käme.

Indem nun aber das zu erziehende Geſchlecht, vornämlich durch das ihm in die Hände gegebene Elementarbuch (die Schriften des alten Bundes), welches oft mehr mit Fingerzeig andeutet, als wirklich offenbart, dahin gebracht wird, daß es zu ſeinen moraliſchen Handlungen edlere Beweggründe gebraucht, als zeitliche Belohnungen und Strafen ſind, ſo iſt es auch nothwendig, daß dem Menſchengeſchlecht ein neues Elementarbuch gereicht werde, und die Religion, welcher ſo ſinnliche, rohe Elemente inhäriren, einer Religion, die geiſtiger iſt, weiche.

Als dieſe geiſtige Religion erklärt der Verfaſſer das Chriſtenthum. Wie Chriſtus der erſte zuverläſſige praktiſche Lehrer der Unſterblichkeit der Seele war, ſo gewann nun ein anderes, wahres, nach dieſem zu gewärtigendes Leben Einfluß auf die Handlungen des Menſchen. „Eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinſicht auf ein anderes Leben zu empfehlen, war Chriſtus allein vorbehalten*).“ Die neuteſtamentlichen Schriften, in denen von Chriſti Jüngern die Lehre von der Unſterblichkeit und noch andere von ihnen ſelbſt beigefügte Lehren, als die

*) L. W. Bd. X. S. 322.

von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde und der Genugthuung des Sohnes aufbewahrt sind, haben das zweite, bessre Elementarbuch des Menschengeschlechts abgegeben und geben es noch ab. „Diese Schriften haben seit siebzehnhundert Jahren den menschlichen Verstand mehr als alle andere Bücher erleuchtet, sollte es auch nur durch das Licht seyn, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug *). Hüte Dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte Dich, es Deine schwächere Mitschüler merken zu lassen, was Du witterst, oder schon zu sehen beginnst. Bis sie Dir nach sind, diese schwächere Mitschüler; — kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück, und untersuche, ob das, was Du nur für Wendungen der Methode, für Lückenbüßer der Didaktik hältst, auch wol nicht etwas Mehreres ist **)."

Dennoch aber, wie der alte Bund schon antiquirt ist, so auch wird einst der neue Bund antiquirt werden. Es wird gewiß kommen das dritte Zeitalter oder die Zeit des neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen worden. Es ist dies die Zeit der Vollendung, „da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwol Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem blos heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen ***)."

Wie in der Erziehung des Menschengeschlechts das Fort-

*) a. a. O. S. 323.

**) E. d. M. §. 68. u. 69., a. a. O. S. 323.

***) E. d. M. §. 85., a. a. O. S. 327.

schreiten der positiven Religionen bis zu dem Momente hervortritt, wo dieselben in der absoluten Religion aufgehoben werden, so wird uns der Prozeß, den die historische Freimaurerei, bevor das esoterische Wesen an den Tag kommt, zu durchlaufen hat, in Ernst und Falk nicht vorgeführt. Aber auch diese Schrift enthält Andeutungen genug, daß die historische Freimaurerei nur als eine Vorschule zu betrachten sei, in der Diejenigen, die aufgenommen worden sind, auf die wahre (esoterische) Freimaurerei sich vorzubereiten haben. Es muß sich daher nach Lessing die historische Freimaurerei zur esoterischen so verhalten, wie irgend eine positive Religion zum neuen, ewigen Evangelium sich verhält. Indem Beide, nicht minder die positive Religion, als auch die historische Freimaurerei in der Entwickelung begriffen sind, so werden sie allmälig einem Prinzipe zugeführt, welches ein höheres ist, als die positive Religion und die historische Freimaurerei aussagt. Sowol Derjenige, der nur Anhänger einer positiven Religion ist, als auch Derjenige, der über den Standpunkt der nur historischen Freimaurerei sich nicht zu erheben vermag, sind der Täuschung zugänglich. Beide, die auf einer Entwickelungsstufe sich befinden, wo sie für den höhern Standpunkt vorbereitet werden, können nicht vermeiden, daß sie mit der Wahrheit auch den Irrthum in sich aufnehmen *).

Indem nun das Verhältniß Desjenigen, der zum wahren Freimaurer gebildet werden soll, dem Verhältniß Desjenigen, der zur Religion erzogen wird, entspricht, so ist es erklärlich, daß die Gleichnisse und in das bildliche Gewand eingekleideten Begriffe, die in einer der beiden Lessingschen Schriften sich vorfinden, eine auffallende Aehnlichkeit mit den in der anderen Schrift gebrauchten Bildern und Gleichnissen haben **).

*) S. den Vorbericht zur Erziehung des Menschengeschlechts a. a. O. S. 308–309.

**) S. Guhrauer a. a. O. S. 158 ff.

Wir begnügen uns an Folgendes zu erinnern. In beiden Schriften werden Diejenigen, die erzogen werden und noch auf der niederen Entwickelungsstufe sich befinden, den Kindern verglichen. Diesen, die einst Männer werden sollen, wird bis zu einem gewissen Zeitpunkte das Spielzeug gelassen, da in demselben, wie es in Ernst und Falk heißt, der Pädagog die Waffen erblickt, welche einmal die Männer mit sicherer Hand führen werden *). An dieses Bild werden wir erinnert, wenn in der Erziehung des Menschengeschlechts die Worte vorkommen: „Die schmeichelnden Aussichten, die man dem Jünglinge eröffnet, die Ehre, der Wohlstand, die man ihm vorspiegelt, was sind sie mehr als Mittel, ihn zum Manne zu erziehen, der auch dann, wenn diese Aussichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend sei **).“ Das Spielwerk jedoch, welches nicht ohne Einfluß auf die Entwickelung des Knaben ist, muß dann verderblich werden, wenn der Schüler diejenige Reife erlangt hat, die denselben befähigt statt des Spiels dem ernsten Nachdenken sich hinzugeben. In den Gesprächen für Freimaurer wird Ernst, der schon Blicke in das eigentliche Wesen der Freimaurerei gethan hat und gleichwol in eine der vorhandenen Logen sich aufnehmen läßt, wegen dieses Schrittes von Falk getadelt; „denn wer wollte einem raschen Knaben, weil er dann und wann noch fällt, den Gängelwagen wieder einschwätzen ***)?“ Diesem Gleichnisse ganz homogen ist es, wenn in der Erziehung des Menschengeschlechts für denjenigen Theil des Menschengeschlechts, der in der Ausübung der Vernunft so weit gekommen ist, daß er zu seinen moralischen Handlungen edlere Bewegungsgründe gebraucht, als zeitliche Belohnungen und Strafen sind, ein neues, besseres Elementarbuch gefordert

*) L. W. Bd. X. S. 293.

**) a. a. O. S. 327.

***) a. a. O. S. 289.

wird. „Jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter. Das ihm entwachsene Kind länger, als die Meinung gewesen, dabei zu verweilen ist schädlich. — Das Kind wird Knabe. Leckerei und Spielwerk weicht der aufkommenden Begierde, eben so geehrt, eben so glücklich zu werden, als es sein älteres Geschwister sieht *).“

Obschon nun aber nach Lessing die positive Religion und die historische Freimaurerei als jene Schulen betrachtet werden müssen, in denen die Menschen zur reinen Humanität und zum neuen, ewigen Evangelium sich vorzubereiten haben, so sind doch keineswegs solche positiv-historische Elemente für alle Individuen die nothwendigen Bildungsmittel. Nach dieser Richtung hin zeigt sich der besonnene, die Wahrheit des historischen Moments begreifende Lessing nicht ohne Kühnheit, und er verkennt am wenigsten jene absolute, göttliche Macht, wodurch von jeher wirklich große Naturen über die Bildung des Zeitalters, dem sie angehörten, erhoben worden sind. Wie man, ohne Mitglied einer der vorhandenen Logen geworden zu sein, zum esoterischen Wesen der Freimaurerei gelangen kann, so auch können solche Menschen, die an der historischen Offenbarung im Juden- und Christenthum keinen Theil genommen haben, gleichwol durch Gott dem ewigen Heile zugeführt werden. Die Andeutungen, die hierüber in der Erziehung des Menschengeschlechts selbst vorkommen **), werden weiter ausgeführt in jenen Anmerkungen, welche, wie sie an die erste Hälfte der Erziehung des Menschengeschlechts sich anschlossen, so mit derselben die Antithese zum vierten Fragment des Ungenannten bildeten ***). „Es hat, sagt hier Lessing †), zu al-

*) a. a. O. S. 320—321.

**) E. d. M. §. 20., a. a. O. S. 312.

***) S. oben S. 36.

†) Zur Geschichte u. Liter. 4. Beitrag. S. 520—521; L. W. Bd. X. S. 28.

len Zeiten und in allen Ländern privilegirte Seelen gegeben, die aus eigenen Kräften über die Sphäre ihrer Zeitverwandten hinaus dachten, dem größeren Lichte entgegen eilten und Anderen ihre Empfindungen davon zwar nicht mittheilen, aber doch erzählen konnten.“ Ferner sagt Lessing: „Wenn die christliche Religion nur erst zu einer gewissen Zeit, in einem gewissen Bezirke erscheinen konnte, mußten deswegen alle vorhergehende Zeiten, alle andere Bezirke keine selig machende Religion haben? Ich will es den Gottesgelehrten gern zugeben, daß aber doch das Seligmachende in den verschiedenen Religionen immer das Nämliche müsse gewesen sein, wenn sie mir nur hinwiederum zugeben, daß darum nicht immer die Menschen den nämlichen Begriff damit müssen verbunden haben. Gott könnte ja wol in allen Religionen die guten Menschen in der nämlichen Betrachtung, aus den nämlichen Gründen selig machen wollen, ohne darum allen Menschen von dieser Betrachtung, von diesen Gründen die nämliche Offenbarung ertheilt zu haben *).“

Worin nun aber, müssen wir fragen, beruht der eigenthümliche Charakter des neuen, ewigen Evangeliums, für welches die positiven oder historischen Religionen die Menschen nur vorbereiten können? Erst dann, wenn diese Frage beantwortet worden ist, vermögen wir den Standpunkt zu gewinnen, von dem aus der Verfasser der Erziehung des Menschenge-

*) Hiemit in Uebereinstimmung ist es, wenn im Nathan der Tempelherr dem verdammen wollenden Patriarchen vorhält, daß Gott ein Kind, auch wenn es nicht im Christenthume auferzogen worden, trotz dem doch selig machen könne. S. L. W. Bd. II. S. 303. Anderswo sagt Lessing: „O über den Gottesgelehrten, der außer diesem einzigen Wege, den er sieht, alle anderen Wege, weil er sie nicht sieht, platterdings leugnet! — Laß mich, gütiger Gott, nie so rechtgläubig werden, damit ich nie so vermessen werde.“

ſchlechts und der Geſpräche für Freimaurer das letzte Ziel, dem das Menſchengeſchlecht zugeführt wird, uns ſehen läßt. Jener Ausſpruch, es werde das Evangelium kommen, iſt nicht ſelten ſo gedeutet worden, als ob für die Religion ein Zeitalter prophezeit würde, in welchem Dasjenige, was in der chriſtlichen Religion als Wahrheit gilt, nur negirt und eine neue, von dem Chriſtenthume ganz verſchiedene Religion zur allgemeinen Anerkennung gebracht werden würde. Mit einer ſolchen Auslegung würden aber andere Ausſprüche Leſſings, die der chriſtlichen Religion eine ewige Fortdauer verkündigen, in grellem Widerſpruche ſich befinden *).

Um nun ſowol dieſe Widerſprüche, die ſcheinbar in Leſſing ſich vorfinden, zu vermitteln, als auch um Einſicht in das Verhältniß des Chriſtenthums zu dem verkündigten neuen Evangelium zu gewinnen, bemerken wir Folgendes **). Was die gewöhnlichen Anhänger der chriſtlichen Religion beſtimmt das Gute zu thun, iſt, wie der Verfaſſer der Erziehung des Menſchengeſchlechts zu verſtehen gibt, nicht ſowol die reine Liebe zum Guten, als vielmehr die Ausſicht auf die ewige Glückſeligkeit, die nach chriſtlicher Lehre Folge der Tugend iſt ***). Es würde daher ein gewiſſes eudämoniſtiſches Element der gewöhnlichen chriſtlichen Lehre noch anhaften, und erſt der Religion der Zukunft wäre es vorbehalten, die Tugend

*) L. W. Bd. XI. S. 513. „Das Evangelium des Johannes gab der chriſtlichen Religion ihre wahre Conſiſtenz: nur dieſem Evangelium haben wir es zu danken, wenn die chriſtliche Religion in dieſer Conſiſtenz, allen Anfällen ungeachtet, noch fortdauert, und vermuthlich ſo lange fortdauern wird, als es Menſchen gibt, die eines Mittlers zwiſchen ihnen und der Gottheit zu bedürfen glauben: das iſt ewig.“

**) Vgl. Guhrauer a. a. O. S. 101 ff. Heinr. Ritter, Leſſings philoſophiſche und religiöſe Grundſätze, Göttingen 1847. S. 56.

***) E. d. M. §. 79., L. W. Bd. X. S. 326.

ohne Beimischung fremder Elemente in völliger Reinheit hervortreten zu lassen *). Andrerseits aber wird in der Erziehung des Menschengeschlechts auch angedeutet, daß das Christenthum schon die Wahrheit enthalte, und daß die Hülle, womit die Wahrheit hin und wieder noch umgeben ist, völlig durchbrochen und dann auch Dasjenige, was bisher Geheimniß geblieben, ganz zur Offenbarung kommen werde. Daher denn verhält sich das geschichtliche Christenthum zum neuen Evangelium, wie die Wahrheit, die bis zu einem gewissen Grade noch ein Mysterium ist, zur absoluten Erkenntniß dieser Wahrheit sich verhält. „Das Wort Geheimniß bedeutete in den ersten Zeiten des Christenthums ganz etwas anders, als wir itzt darunter verstehen; und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen, so würden sie nie

*) Wir können nicht umhin an den vortrefflichen Daub zu erinnern, der solchen scheinbaren Einwürfen wider die absolute Reinheit der christlichen Lehre dies entgegnet: „Schon das alte Testament ist eine Darstellung fortwährender Aufopferung, wo der Mensch auf sich selbst verzichtet. Nun aber, was die Bibel so zu sagen verschmäht im irdischen Leben, das verheißt sie doch denen, die im Glauben an Gott seinen Willen treu erfüllen, — post mortem? Ist unsere Moral wirklich so beschaffen, wie der Koran, der dem Menschen nach dem Tode die hier entbehrten Genüsse gibt? Die ζωὴ αἰώνιος ist ein Anderes, als eine Eudämonie, sie ist das Leben in der Erkenntniß Gottes, der ewigen Wahrheit. Niemand hat sich auch je auf die Bibel berufen für seine Eudämonie, der sie eben rigoristisch scheint, aber auch nur ihr.“ S. Daubs Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral. (Berlin 1839) S. 110—111.

rechnen lernen, und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen *)." Daher denn sind Speculationen über die geoffenbarten Lehren, z. B. über die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde, von der Genugthuung des Sohnes Demjenigen, der über den Standpunkt des nur historischen Glaubens erhoben und der höchsten Stufe der Religion zugeführt werden soll, schlechterdings nothwendig. „Es ist nicht wahr, daß Speculationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig geworden **). Nicht den Speculationen: dem Unsinne, der Tyrannei, diesen Speculationen zu steuern, Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen. Vielmehr sind dergleichen Speculationen — mögen sie im Einzeln doch ausfallen, wie sie wollen — unstreitig die schicklichsten Uebungen des menschlichen Verstandes überhaupt, so lange das menschliche Herz überhaupt höchstens nur vermögend ist die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen zu lieben ***)." Aus dem Aufsatze: Das Christenthum der Vernunft†), von dem freilich nur der Anfang vorhanden ist, sehen wir, daß Lessing selbst den Versuch machen wollte, die geoffenbarten christlichen Lehren, welche dem historischen Glauben nur Mysterien sind, mit den Vernunftwahrheiten in Identität zu bringen.

---

*) E. d. M. §. 76., a. a. O. S. 325.

**) Auch hier werden wir an die Analogie erinnert, die nach Lessing zwischen der positiven Religion und der historischen Freimaurerei stattfindet. Wie Lessing die bürgerliche Gesellschaft (den Staat) tadelt, wenn dieselbe Speculationen über die geoffenbarten Wahrheiten nicht will aufkommen lassen, so wird in Ernst und Falk gesagt, daß es das Zeichen einer gesunden, nervösen Staatsverfassung sei, wenn dieselbe die Freimaurerei dulde. S. ob. S. 67. L. W. Bd. X. S. 299.

***) E. d. M. §. 78. u. 79., a. a. O. S. 326.

†) L. W. Bd. XI. S. 604—607.

Wie Leſſing das Verhältniß des hiſtoriſchen Chriſtenthums zum Chriſtenthume der Vernunft oder zum neuen Evangelium ſich denkt, erinnert auffallend ſchon an jenen philoſophiſchen Standpunkt, den ſpäter Hegel eingenommen hat. Dieſem Philoſophen iſt bekanntlich die chriſtliche Religion einerſeits die abſolute oder die Religion des abſoluten Geiſtes *), andrerſeits aber iſt es nach Hegels Lehre erſt die Philoſophie, in der die abſolute Religion die dem Inhalte ganz entſprechende, adäquate Form gewonnen hat **). Jene Meinung jedoch, daß Leſſing, indem er die geoffenbarte Religion mit den Wahrheiten der Vernunft in Identität gebracht wiſſen will, das der Religion eigenthümliche Weſen, das gemüthlich-ſittliche Leben in den reinen Gedanken auflöſe, kann in Demjenigen, der hier das Ganze begriffen hat, nicht wol aufkommen. Der Verſtand, obſchon derſelbe an den geoffenbarten Wahrheiten ſich zu üben, dieſe in Vernunftwahrheiten auszubilden hat, nimmt gleichwol bei Leſſing keine einſeitige, nur ſpirituelle Richtung. Denn wie der Verſtand es iſt, der die geoffenbarten Wahrheiten denkt, allmälig erkennt, ſo iſt er es auch, der diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringt, wodurch wir die Tugend um ihrer ſelbſt willen zu lieben fähig gemacht werden ***). Erſt dann, wenn die Menſchen die Wahrheit der Religion ſowol erkannt, als auch mit dem von jeder Regung des Eudämonismus frei gewordenen Herzen ganz der Wahrheit ſich hingegeben haben, ſind ſie bis zu der Entwickelungsſtufe gelangt, wo ſie das neue Evangelium erwarten dürfen.

---

*) Hegel, Vorleſungen über die Philoſophie der Religion, Bd. II. S. 149—288.

**) a. a. O. S. 287.

***) E. d. M. §. 80. u. 85.

Daß das dritte Zeitalter kommen werde, wird mit Zuversicht und Emphase am Schlusse der Erziehung des Menschengeschlechts verkündigt. „Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? — Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! — Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzeln. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen. Darauf zweckt die menschliche Erziehung ab; und die göttliche reicht dahin nicht? Was der Kunst mit dem Einzeln gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen? Lästerung! Lästerung! Sie wird gewiß kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird“ *). Wie aber die Ankunft des neuen Evangeliums verkündigt wird, so wird zugleich davor gewarnt, Zeitgenossen, die kaum der Kindheit entwachsen, ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung sind, mit Eins zu Männern, die des dritten Zeitalters würdig wären, machen zu wollen **). Solche Uebereilung verräth den Schwärmer. „Dieser thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft, aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleunigt und wünscht, daß sie durch ihn beschleunigt werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseins reifen. Denn was hat er davon, wenn das, was er für das Bessere erkennt, nicht noch bei seinen Lebzeiten das Bessere wird?“ ***)

Das dritte Zeitalter jedoch, welches der Schwärmer, der die Wahrheit in Wahn verkehrt, voreilig herbeiführen will, ist gewiß dann sehr nahe, oder vielmehr es beginnt schon, wenn

*) L. W. Bd. X. S. 326—327.

**) a. a. O. S. 328.

***) a. a. O.

durch die Freimaurer „den unvermeidlichen Uebeln des Staats“ in der Weise entgegen gearbeitet worden, daß die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft gezogenen Scheidemauern dies zu sein aufhören, dieselben eine Trennung zwischen Menschen als solchen nicht mehr herbeiführen können. Es ist nothwendig, daß wir noch einmal darauf zurückkommen, daß das Ziel, dem die Menschen zustreben, in der Erziehung des Menschengeschlechts und in Ernst und Falk als ein und dasselbe uns entgegentritt. Wir sahen bereits oben, daß, wie nach der Erziehung des Menschengeschlechts der Religion eine neue Katastrophe bevorsteht, so auch in den Gesprächen für Freimaurer Winke, Fingerzeige vorkommen, daß einst das Schema der bisherigen Freimaurerei wegfallen und statt desselben das esoterische Wesen hervortreten werde *). Die Möglichkeit, daß für die bürgerliche Gesellschaft oder den Staat eine neue Aera beginne, ist nach Ernst und Falk dann vorhanden, wenn die Menschen, sowol die Gattung als auch die Einzelnen, dahin gekommen sind, daß sie sich selbst zu regieren vermögen. In diesem Falle nämlich würde Ordnung auch ohne Regierung bestehen können **). Wie das in Aussicht gestellte Ideal zur Wirklich-

---

*) S. ob. S. 69.

**) a. a. O. S. 262.

Ernst.

Laß dich nur hier bei mir nieder, und sieh!

Falk.

Was denn?

Ernst.

Das Leben und Weben auf und in und um diesen Ameisenhaufen. Welche Geschäftigkeit, und doch welche Ordnung! Alles trägt und schleppt und schiebt; und keins ist dem andern hinderlich. Sieh nur! Sie helfen einander sogar.

Falk.

Die Ameisen leben in Gesellschaft, wie die Bienen.

keit gelangen könne, darüber belehrt uns der fortschreitende Dialog selbst, in welchem, wenigstens theilweise, die Thätigkeit des wahren Freimaurers, der nicht nothwendig Mitglied einer der gegenwärtigen Logen zu sein braucht, beschrieben wird*). Dann aber auch finden, was diesen Punkt anlangt, die Gespräche für Freimaurer ihre Ergänzung in der Erziehung des Menschengeschlechts. Es kann kein Zweifel darüber stattfinden, daß das Zeitalter, in welchem die Menschen die Tugend um ihrer selbst willen ausüben werden, dasselbe Zeitalter ist, in dem das esoterische Wesen der Freimaurerei an den Tag kommen und die Ordnung der bürgerlichen Welt auch ohne Regierung bestehen wird. Wie Lessing diese Verhältnisse auffaßt, so ist es nach dem Plane der Vorsehung einerseits die Religion im eigentlichen Sinne, andererseits die Freimaurerei, wodurch die Menschen für das dritte Zeitalter vorbereitet werden. Wenn nun die positive Religion ihre Anhänger, die dem ewigen Heile zugeführt werden sollen, zunächst eine dem Weltleben ganz ent-

---

Ernst.

Und in einer noch wunderbarern Gesellschaft als die Bienen. Denn sie haben Niemand unter sich, der sie zusammenhält und regiert.

Falk.

Ordnung muß also doch auch ohne Regierung bestehen können.

Ernst.

Wenn jedes Einzelne sich selbst zu regieren weiß, warum nicht?

Falk.

Ob es wohl auch einmal mit den Menschen dahin kommen wird?

Ernst.

Wohl schwerlich!

Falk.

Schade!

Ernst.

Ja wohl!

*) S. ob. S. 68.

gegengesetzte Richtung nehmen läßt, so ist es dagegen das Eigenthümliche der Freimaurerei, daß sie der erscheinenden Welt, dem bürgerlich-sozialen Leben sich zuwendet, um auch in dieser Sphäre, wo Alles so augenscheinlich den particularen Interessen sich hingibt, das Reinmenschliche, Universelle zur Ausbildung zu bringen. Aber erst dann, wenn die Menschen nicht minder vom Standpunkte der Religion als von dem des bürgerlich-sozialen Lebens aus die höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit erreicht haben, sind sie des neuen Evangeliums oder des dritten Zeitalters würdig.

Diese Einsicht in die Tiefe der Wirklichkeit hatte Lessing durch philosophische Forschung gewonnen, und weil er die Wahrheit des Zeitalters, in dem er selbst lebte, nach allen Richtungen hin zu erkennen vermochte, so war es ihm auch vergönnt in die kommende Zeit überzugreifen und jene großen Kämpfe, die in derselben hervortreten sollten, gewissermaßen zu verkündigen. Wer dürfte in Abrede stellen, daß jene universelle Tendenz, die nicht nur in der theologischen Sphäre das absolute Prinzip zum völligen Durchbruche bringen, sondern auch auf dem politisch-sozialen Gebiete die Forderung des Ideals mit der Wirklichkeit ausgleichen möchte, auf die Weltansicht hinweise, die den Hintergrund in der Erziehung des Menschengeschlechts und in den Gesprächen für Freimaurer bildet? Die Gedankenwelt, wie sie in Lessing uns entgegentritt, hat freilich nicht selten das Ansehen der Skizze, und es wird dem Nachdenken des Lesers schwer, den Gesichtspunkt zu gewinnen, von dem aus das Ganze betrachtet werden muß; andererseits aber, wie fühlen wir uns auch noch gegenwärtig von der Geistestiefe, die hier sich zu öffnen beginnt, erhoben, und wie muß gerade diese combinatorischen Verstand und wirklichen Witz verrathende Form es sein, die auf den denkenden Geist einen eigenen Zauber ausübt, denselben tiefer zu forschen

anregt! Gewiß manche Täuschungen, denen der Idealismus in neuerer Zeit auf dem religiösen Gebiete und im bürgerlichen Leben sich hingegeben hat, würden verschwinden, wenn wir den von Lessing gegebenen Andeutungen und Winken Folge leisten könnten. Wie derselbe einerseits das eine Ziel, nach dem die Religion und die Freimaurerei, die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft hinstreben, nie aus dem Auge verliert, so erkennt er andererseits das jeder dieser beiden Sphären eigenthümliche Leben an und ist weit entfernt die Kirche in dem Staate oder umgekehrt diesen in jener aufheben zu wollen. Man weiß in der That nicht, ob man mehr die Kühnheit des Forschers, der so zu sagen den Kern der Wirklichkeit zu enthülsen sucht, bewundern, oder mehr die Besonnenheit des sittlichen Geistes, der dem unreinen Enthusiasmus, der religiösen und politischen Schwärmerei auf immer die Thüre verschließen möchte, verehren soll. Dieser Tact für das Reale unterscheidet den Verfasser der Erziehung des Menschengeschlechts und der Gespräche für Freimaurer so sehr von den Ideologen, welche die vermeinte Wahrheit, im Widerspruche mit der bisherigen historischen Entwickelung der Dinge, nur fordern, nicht aber die Idee, insofern sie die Wahrheit des Wirklichen selbst ist, auch zu erkennen vermögen.

Lessing selbst genügte es nicht, seine Weltansicht in philosophischen Aphorismen geltend gemacht zu haben. Es war ihm inneres Bedürfniß, sowol der theologischen Polemik, die zum Abschlusse gebracht werden sollte, als auch der Idee des Kosmopolitismus, die ihn begeisterte, eine Form zu geben, in der die Wahrheit bis zu einem gewissen Grade von jedem Gebildeten angeschaut werden könnte. Lessing fühlte sich zu einer freiern Darstellung der Idealwelt um so mehr berufen, da er nicht nur Forscher auf dem Gebiete der Wissenschaft, sondern auch ein wirklich dramatischer Dichter war. Das Schauspiel

aber, in dem nun Lessing seinem Herzen Luft machte, nicht minder der Polemik ganz freien Spielraum gab, als die Liebe, die sein Inneres bewegte, zur Offenbarung brachte, war Nathan der Weise.

II. Nathan der Weise.

Aus den Aeußerungen, die Leſſing ſelbſt in Briefen an ſeinen Bruder und an Freunde über den Nathan gethan hat, entnehmen wir Folgendes. Der erſte Brief, in dem dieſes Schauſpiels Erwähnung geſchieht, iſt den 11. Auguſt 1778 an Leſſing's Bruder geſchrieben worden *). Hier ſagt Leſſing: „Noch weiß ich nicht, was für einen Ausgang mein Handel nehmen wird. Aber ich möchte gern auf einen jeden gefaßt ſein. Du weißt wol, daß man das nicht beſſer iſt, als wenn man Geld hat, ſo viel man braucht, und da habe ich dieſe vergangene Nacht einen närriſchen Einfall gehabt. Ich habe vor vielen Jahren einmal ein Schauſpiel entworfen, deſſen Inhalt eine Art von Analogie mit meinen gegenwärtigen Streitigkeiten hat, die ich mir damals wol nicht träumen ließ. Wenn Du und Moſes es für gut finden, ſo will ich das Ding auf Subſcription drucken laſſen, und Du kannſt nachſtehende Ankündigung **) nur je eher je lieber ein Paar hundertmal auf einem Octavblatt abdrucken laſſen und ausſtreuen, ſo viel und ſo weit Du es für nöthig hältſt. Ich möchte zwar nicht gern, daß der eigentliche Inhalt meines anzukündigenden Stücks allzufrüh bekannt würde; aber doch, wenn Ihr, Du oder Moſes,

*) L. W. Bd. XII. S. 509.

**) S. L. W. Bd. XIII. (Supplementband) S. 654.

ihn wiſſen wollt, ſo ſchlagt das Decamerone des Bocaccio auf: Giornata I. Nov. III. Melchisedech Giudèo. Ich glaube eine ſehr intereſſante Epiſode dazu erfunden zu haben, daß ſich Alles ſehr gut ſoll leſen laſſen, und ich gewiß den Theologen einen ärgern Poſſen damit ſpielen will, als noch mit zehn Fragmenten.“ Eben ſo ſendet Leſſing auch an Eliſe Reimarus (den 6. September 1778) die Ankündigung des Nathan und begleitet dieſelbe mit folgenden Worten: „Ich muß verſuchen, ob man mich auf meiner alten Kanzel, auf dem Theater wenigſtens, noch ungeſtört will predigen laſſen“ *). Ein neuer Brief, den Leſſing den 20. October an ſeinen Bruder ſchreibt, meldet dies: „Jetzt iſt man hier auf meinen Nathan geſpannt, und beſorgt ſich davon, ich weiß nicht was. Aber, lieber Bruder, ſelbſt Du haſt Dir eine ganz unrechte Idee davon gemacht. Es wird nichts weniger als ein ſatiriſches Stück, um den Kampfplatz mit Hohngelächter zu verlaſſen. Es wird ein ſo rührendes Stück als ich nur immer gemacht habe, und Herr Moſes hat ganz recht geurtheilt, daß ſich Spott und Lachen zu dem Tone nicht ſchicken würde, den ich in meinem letzten Blatte angeſtimmt (und den Du auch in dieſer Folge beobachtet finden wirſt), falls ich nicht etwa die ganze Streitigkeit aufgeben wollte. Aber dazu habe ich noch ganz und gar keine Luſt, und er ſoll ſchon ſehen, daß ich meiner eigenen Sache durch dieſen dramatiſchen Abſprung im Geringſten nicht ſchade **).“

Daß der Plan zum Nathan, der freilich ſpäter Aenderungen erhielt, ſchon vor dem Ausbruche des Streits mit den Theologen entworfen war, geht beſonders aus dem Briefe hervor, den Leſſing den 7. November 1778 an ſeinen Bruder ſchreibt. „Mein Nathan, ſagt Leſſing, wie mir Profeſſor Schmid und Eſchenburg bezeugen können, iſt ein Stück, welches

*) L. W. Bd. XII. S. 510.

**) a. a. O. S. 512.

ich schon vor drei Jahren, gleich nach meiner Zurückkunft von der Reise*), vollends aufs Reine bringen und drucken lassen wollen. Ich habe es jetzt nur wieder vorgesucht, weil mir auf einmal beifiel, daß ich, nach einigen kleinen Veränderungen des Plans, dem Feinde auf einer anderen Seite damit in die Flanke fallen könne. Mit diesen Veränderungen bin ich nun zu Rande, und mein Stück ist so vollkommen fertig, als nur immer eins von meinen Stücken fertig gewesen, wenn ich sie drucken zu lassen anfing. Mein Stück hat mit unsern jetzigen Schwarzröcken Nichts zu thun, und ich will ihm den Weg nicht selbst verhauen, endlich doch einmal aufs Theater zu kommen, wenn es auch erst nach hundert Jahren wäre. Die Theologen aller geoffenbarten Religionen werden freilich innerlich darauf schimpfen; doch dawider sich öffentlich zu erklären, werden sie wol bleiben lassen**)." Am 18. April desselben Jahrs erklärt Lessing über sein neues Drama sich also: „Es kann wol sein, daß mein Nathan im Ganzen wenig Wirkung thun würde, wenn er auf das Theater käme, welches wol nie geschehen wird. Genug, wenn er sich mit Interesse nur lieset, und unter tausend Lesern nur Einer daraus an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernt***)." Lessing sendet den so eben im Drucke vollendeten Nathan den 18. Mai 1779 an Fried. Jacobi mit diesen Worten: „Der Verfasser des Nathan möchte dem Verfasser des Woldemar die unterrichtende und gefühlvolle Stunde, die ihm dieser gemacht hat, gern vergelten. Aber durch Nathan?

---

*) Es ist die Reise gemeint, die Lessing in Begleitung des Prinzen Leopold von Braunschweig nach Italien unternahm und von der er im Februar 1776 zurückkehrte. S. a. a. O. S. 440.

**) a. a. O. S. 514.

***) a. a. O. S. 528.

Wohl schwerlich. Nathan ist ein Sohn seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen.*)"

Lessing beabsichtigte Anfangs den Nathan mit einer Vorrede zu begleiten und dem Schauspiele selbst ein Nachspiel mit der Ueberschrift Der Derwisch folgen zu lassen. Dieses Nachspiel war dazu bestimmt, auf eine neue Art den Faden einer Episode des Stücks wieder aufzunehmen und zu Ende zu bringen**). In Lessing's literarischem Nachlasse wurde Nichts gefunden, was diesem Nachspiele angehörte. Aus der Vorrede zum Nathan, von der Bruchstücke in Lessing's Papieren sich vorfanden, entnehmen wir folgende Worte: „Wenn man aber sagen wird, daß ich wider die poetische Schicklichkeit gehandelt, und jenerlei Leute ***) unter Juden und Muselmännern wolle gefunden haben: so werde ich zu bedenken geben, daß Juden und Muselmänner damals die einzigen Gelehrten waren; daß der Nachtheil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge, und daß es an Winken bei den Geschichtschreibern nicht fehlt, ein solcher vernünftiger Mann habe sich nun eben in einem Sultan gefunden. Wenn man endlich sagen wird, daß ein Stück von so eigener Tendenz nicht reich genug an eigener Schönheit sey: — so werde ich schweigen, aber mich nicht schämen. Ich bin mir eines Ziels bewußt, unter dem man auch noch viel weiter mit allen Ehren bleiben kann. Noch kenne ich keinen Ort in Deutschland, wo dieses Stück schon jetzt aufgeführt werden könnte. Aber Heil und Glück dem, wo es zuerst aufgeführt wird†)."

*) a. a. O. S. 531.

**) a. a. O. S. 523.

***) Der Dichter denkt an solche Leute, welche, „obschon sie sich über alle geoffenbarte Religion hinwegsetzten, gleichwol gute Leute waren."

†) S. L. W. Bd. XI. S. 536.

Nathan der Weise ist, wie ein Drama, so auch ein Lehrgedicht. Obschon in demselben die Handlung als solche ein gewisses Interesse hervorruft, so beabsichtigt der Dichter doch noch etwas Anderes als nur die Handlung; er will in dem Schauspiele eine bestimmte Lehre verkündigen, eine Wahrheit, die ihm selbst am Herzen liegt, zur Offenbarung bringen. Diese Lehre wird demnach als ein äußerer Begriff, d. h. ein solcher, der nicht schon von selbst, ohne daß es dazu der Reflexion bedürfte, zum Vorschein kommt, die Handlung begleiten. Aus diesem Grunde ist Nathan der Weise kein vollendetes Kunstwerk, keine reine Schöpfung der Phantasie, die nur da hervorgehen kann, wo der ideale Begriff und das individuelle Leben dem Anschauenden in absoluter Einheit sich zeigen. Entschieden ist es noch ein anderes als das künstlerische Interesse, wodurch wir uns zu dem Lessingschen Schauspiele so sehr hingezogen fühlen.

Wenn es im Wesen der philosophischen Kunstbetrachtung überhaupt beruht, daß der ideale Begriff, der in den Schöpfungen des Schönen immer auch mit dem Sinnenschein umgeben ist, von diesem Scheine abgelöst und der Welt des reinen Gedankens zugeführt wird, so ist ein solches Verfahren gewiß da am wenigsten zu tadeln, wo der Dichter selbst schon mit vollem Bewußtsein in seinem Werke eine bestimmte Lehre ausgesprochen, das Kunstwerk zum Organe allgemeiner Begriffe gemacht hat. Bevor wir daher Nathan den Weisen vom rein ästhetischen Standpunkte zu würdigen versuchen, muß uns daran gelegen sein, die Idee, die in diesem Drama zur Darstellung gebracht werden sollte, zu erkennen.

1. Die Idee des Nathan.

Wie in den Gesprächen für Freimaurer das Prinzip der Humanität zur Anerkennung gebracht werden soll, so auch ist es im Nathan die Idee des Kosmopolitismus, welche der Dichter vom universellen Standpunkte aus zu verherrlichen sucht. Wir sehen in diesem Schauspiele den Sieg der Humanität über jene Vorurtheile, über welche die Menschen, insofern sie Glieder eines besonderen Volks, eines gewissen Standes, eines bestimmten religiösen Vereins sind, sich selten zu erheben vermögen. Die Schranken, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft einmal gezogen sind, werden auch im Nathan nicht gewaltsam aufgehoben. Der Dichter ist darin mit dem Verfasser des Dialogs Ernst und Falk einverstanden, daß die Uebel, denen der Freimaurer oder Kosmopolit entgegen arbeiten will, nicht solche sind, welche den Bürger unzufrieden machen; wol aber muß es die Macht der Liebe sein, die, indem sie über das particulare Interesse den Sieg gewinnt, in dem Schauspiele das Reinmenschliche zur völligen Entfaltung bringt.

Wie nun der Dichter einerseits die Liebe verherrlicht hat, so kommt andererseits im Drama der Conflict mit derjenigen Macht zum Vorschein, die von jeher gegen das Prinzip der Humanität reagirte. Es ist jedoch weniger das nationale, einem besondern Volke zugewandte Interesse, welches wir mit dem universellen Geiste in einen scharfen Gegensatz gerathen sehen, als es vielmehr der religiöse Particularismus, die aus demselben hervorgehende Intoleranz, die Herrschsucht des pfäffischen Geistes ist, die mit der allgemeinen, rein ethischen Religion feindlich zusammenstoßen muß. Der Dichter sucht zu zeigen, wie die Vertreter eines bestimmten Glaubensbekenntnisses, die ihre mit conventionellen Zusätzen angehäufte

Lehre als die alleinige wahre Religion den Anhängern anderer Religionen aufdrängen wollen, wider den Geist der Religion, der, wie er auf Liebe hinweist, so Achtung, Pietät vor dem Gewissen Anderer fordert, sündigen. Dieser Conflict nun des freien Geistes mit der Unfreiheit, der wahren Duldung mit der verfolgungssüchtigen Intoleranz gibt Veranlassung, die Polemik wider die lutherische Orthodoxie, die besonders den Inhalt des Anti-Goeze bildet, in einer ganz freien, poetischen Form, die den Reiz des individuellen Lebens hat, fortzusetzen *).

Entschieden ist es die 5. Scene des 2. Acts **), in der der Dichter das Bild des wahren Menschen im Gegensatze zu demjenigen, der nur particularen Interessen sich hingibt, uns vorführen will. Nathan, der in dem Betragen des jungen Tempelherrn einen gewissen Hochmuth zu sehen glaubt, bemüht sich demselben begreiflich zu machen, daß die ächte Tugend in allen Ländern und unter allen Nationen dieselbe sei, daß es auf eiteler Anmaßung beruhe, wenn man dieses oder jenes Volk, diesen oder jenen religiösen Verein, diesen oder jenen Orden für den vorzugsweise von der Gottheit begünstigten ausgeben wolle. Auf die Worte des Tempelherrn, daß Nathan wisse, wie Tempelherren denken sollten, erwiedert dieser:

„Nur Tempelherren? sollten blos? und blos
Weil es die Ordensregeln so gebieten?
Ich weiß, wie gute Menschen denken; weiß
Daß alle Länder gute Menschen tragen."

*) Schon Fried. Schlegel sagte vor mehr als funfzig Jahren: „Nathan ist, wie mich dünkt, ein Lessingsches Gedicht; es ist Lessings Lessing, das Werk schlechthin unter seinen Werken; es ist die Fortsetzung von Anti-Goeze, Numero Zwölf." S. Charakteristiken und Kritiken v. A. W. u. Fried. Schlegel. Bd. I. S. 206.

**) L. W. Bd. II. S. 245—250.

Der Unterschied, den der Tempelherr geltend machen möchte, ist nach Nathans Urtheil von geringer Bedeutung, denn:

„Der große Mann braucht überall viel Boden;
Und mehrere, zu nah gepflanzt, zerschlagen
Sich nur die Aeste. Mittelgut, wie wir,
Findt sich hingegen überall in Menge.
Nur muß der eine nicht den andern mäkeln.
Nur muß der Knorr den Knubben hübsch vertragen.
Nur muß ein Gipfelchen sich nicht vermessen,
Daß es allein der Erde nicht entschossen."

Als nun der Tempelherr daran erinnert, daß gerade dasjenige Volk, dem Nathan selbst angehöre, es gewesen, welches zuerst das auserwählte Volk sich genannt und den Stolz darauf, daß nur sein Gott der rechte Gott sei, auf Christen und Muhamedaner fortgepflanzt habe, so erwiedert der kosmopolitisch gesinnte Nathan dem Jünglinge:

„Ha! Ihr wißt nicht, wie viel fester
Ich nun mich an Euch drängen werde. — Kommt,
Wir müssen, müssen Freunde seyn! — Verachtet
Mein Volk so sehr Ihr wollt. Wir haben Beide
Uns unser Volk nicht auserlesen. Sind
Wir unser Volk? Was heißt denn Volk?
Sind Christ und Jude eher Christ und Jude,
Als Mensch? Ah! wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch
Zu heißen!"

Der wahre Mensch scheint demnach erst dann hervorgehen zu können, wenn das Individuum nicht mehr in der Gewohnheit, Sitte, dem Glauben des Volks, dem es angehört, sich wohl fühlt, wenn es statt Jude, Christ oder Muhamedaner zu sein nur Weltbürger ist. Daher denn haben diejenigen Charaktere des Drama, die, wie Nathan, Saladin, zum Theil auch der Tempelherr, Repräsentanten der Gattung sind, von den Gewohnheiten, der Sitte, dem Glauben des Volks, dessen

Glieder sie sind, zwar nicht völlig sich losgesagt, wol aber erscheint dies Alles an ihnen als etwas nur Zufälliges, was auf das innere Leben keinen wirklichen Einfluß ausübt. Gewiß ist, daß diesen kosmopolitisch Gesinnten in der Religion nicht Dasjenige, was den Juden, Christen, Muhamedanern als solchen eigenthümlich ist, als das Wesentliche gilt; vielmehr gerade das, was in den verschiedenen Glaubensbekenntnissen als das Gemeinsame sich herausstellt, erklären die genannten Charaktere für das Reinmenschliche oder die ächte Religion.

Als der Klosterbruder, ergriffen von dem Edelmuthe des Juden Nathan, zu diesem sagt:

„Nathan! Nathan!
Ihr seid ein Christ! — Bei Gott, Ihr seid ein Christ!
Ein beßrer Christ war nie!"

so erwiedert Nathan demselben:

„Wohl uns! Denn was
Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir
Zum Juden!" *)

Gerade also Dasjenige, woran der Christ in dem Juden den ächten Christen und andererseits Dasjenige, woran der Jude in dem Christen den wirklichen Juden wieder zu erkennen glaubt, wäre das Wahre in dem Juden- und Christenthume: das von den fremdartigen Beimischungen der positiven Religionen gereinigte Wesen der Religion selbst! **) Das Bild dieser allgemeinen Religion muß auch dem Tempelherrn vorschweben, wenn derselbe zum Patriarchen sagt, daß der Jude (Nathan) die Pflegetochter:

„nicht sowol in seinem, als
Vielmehr in keinem Glauben auferzogen,
Und sie von Gott nicht mehr nicht weniger
Gelehrt, als der Vernunft genügt ***).

*) L. W. Bd. II. S. 325.

**) S. L. W. Bd. XI. S. 607—608.

***) L. W. Bd. II. S. 303. Auch Schillers Distichon:

Ob nun aber in solchen Fällen, wo der Kosmopolitismus indifferent wider das nationale Element sich verhält und den Inhalt der positiven Religionen auf das nur Allgemeine der Vernunft- oder natürlichen Religion beschränken möchte, in der That die dem Menschen inwohnende Wahrheit ganz entfaltet werden kann, dies freilich ist es, was wir selbst nicht zu bejahen vermögen. Wir deuten in dieser Beziehung Folgendes an. Wie das universelle Prinzip im Individuum an Bestimmtheit und Tiefe gewinnt, wenn es mit dem nationalen Leben des Volks sich durchdrungen hat, so auch ist das ideale Wesen der Religion erst dann, wenn es jenen Thatsachen, Erlebnissen, die den Inhalt einer bestimmten geschichtlichen Religion bilden, nicht mehr entfremdet ist, die lebendige, wirkliche Religion im Menschen. Einer unserer bedeutendsten Forscher auf dem Gebiete der Religion sprach in derjenigen Periode seines Lebens, wo er, wie allgemein zugestanden wird, wie Wenige frei von Vorurtheilen war, es aus, daß zu allen Zeiten jedes wirklich religiöse Individuum bestimmte Züge jener Physiognomie verrathen habe, an der nicht minder die Freunde, als auch die Gegner der Religion den Anhänger einer der positiven oder geschichtlichen Religionen erkannt hätten *). Diesem Urtheile müssen auch wir ganz beistimmen, da die sogenannte natürliche oder Vernunftreligion nur der gemeine, durch Abstraction ge-

---

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die Du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion"

und die in der Vorrede zur Braut von Messina vorkommenden Worte, daß „unter der Hülle aller Religionen die Religion selbst, die Idee eines Göttlichen liege", erinnern uns auffallend an jene Weltansicht, die durch die genannten Lessingschen Charaktere repräsentirt wird.

*) Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. (3. Ausg. 1821). S. 360 ff.

wonnene Begriff ist, welcher bei seiner Leblosigkeit noch nie dem Gemüthe einen religiösen Impuls zu geben vermochte Diejenigen, die da meinen, daß ihnen, wofern sie zu einer bestimmten positiven Religion sich bekennen wollten, der reine Begriff der Religion getrübt würde, erinnert Schleiermacher an Dasjenige, was die Dichter von einem Zustande der Seelen vor der Geburt geredet haben. Dann aber kann dieser Forscher nicht unterlassen für die Freunde der damaligen Aufklärung noch dies hinzuzufügen: „Wenn sich eine solche Seele gewaltsam wehren wollte in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht Dieser und Jener sein möchte, sondern ein Mensch überhaupt; diese Polemik gegen das Leben ist die Polemik der natürlichen Religion gegen die positiven, und dies ist der permanente Zustand ihrer Bekenner *).“ Wie wir daher in dem Ideale, auf welches die genannten Charaktere des Nathan hindeuten, einerseits wesentliche Züge, die dem wahren Menschen nicht fehlen dürfen, erkennen müssen, so hat andrerseits dieses Ideal, weil in demselben das universelle Prinzip mit dem wirklichen, geschichtlichen Leben sich nicht ausgeglichen hat, immer noch ein zu nahes Verhältniß zu dem nur allgemeinen Begriffe.

Wenn nun aber der Dichter diejenigen Charaktere, welche Repräsentanten der Humanität sind, bei Juden und Muhamedanern findet, so sind es dagegen Charaktere, die im Christenthume auferzogen worden, in denen der Widerspruch mit dem Geiste der Humanität ungemein grell hervortritt. Wir sehen im Drama, daß die Intoleranz, der Haß, der wider die Liebe ankämpfen möchte, in einem Oberhaupte der Kirche, dem Patriarchen von Jerusalem, so zu sagen einen Haltpunkt gewonnen hat. Aber auch in den anderen Cha-

*) a. a. O. S. 397.

rakteren, die Anhänger der christlichen Religion sind, sucht der Dichter zu zeigen, daß die Vorurtheile, welche dieselben in Folge christlicher Erziehung aufgenommen haben, verhindern, daß das Reinmenschliche zum völligen Durchbruche komme. Der Tempelherr, der, lange schon frei von der Macht der Vorurtheile, nur wahrer Mensch zu sein meint, muß, nachdem er Blicke in das eigene Innere gethan hat, nicht ohne Beschämung wahrnehmen, daß die von ihm an Anderen so sehr getadelte Intoleranz ihn selbst befallen habe. Als er in Beziehung auf den wirklich humangesinnten Nathan die Worte äußerte:

„Der Aberglaub', in dem wir auferwachsen,
Verliert, auch wenn wir ihn erkennen, darum
Doch seine Macht nicht über uns. — Es sind
Nicht Alle frei, die ihrer Ketten spotten *)"

so wußte er nicht, daß gerade ihm selbst, seinem Verhalten zum Juden dies gelten mußte. Daja, Nathans und Rechas christliche Hausgenossin, erscheint keineswegs als der Schutzgeist der Tochter Nathans, wol aber bemüht sich Daja „mit ihres Landes Blumen, in denen das Unkraut wuchert, den Samen der Vernunft, der in Recha aufgehen möchte, zu verunreinigen." Recha, sobald sie sich selbst wieder findet und dem Einfluß, den Daja auf sie ausgeübt hat, sich zu entziehen sucht, sagt zu dieser:

„Liebe, liebe Daja,
Er (Nathan) will nur Deine bunten Blumen nicht
Auf meinem Boden! Und ich muß Dir sagen,
Ich selber fühle meinen Boden, wenn
Sie noch so schön ihn kleiden, so entkräftet,
So ausgezehrt durch Deine Blumen; fühle
In ihrem Dufte, sauerfüßem Dufte,
Mich so betäubt, so schwindelnd! Dein Gehirn
Ist dessen mehr gewohnt **).

*) L. W. Bd. II. S. 311.

**) a. a. O. S. 261.

Es kann Daja nicht anders sein, sie muß die Ihrigen aus Liebe quälen, da dieselbe, wie Recha gegen die Prinzessin Sittah sich äußert, eine Christin, „eine von den Schwärmerinnen“ ist, die, weil sie „den allgemeinen, einzig wahren Weg nach Gott zu wissen wähnen, sich gedrungen fühlen, einen jeden, der dieses Wegs verfehlt, darauf zu lenken *).“

Eigen verhält es sich unter den christlichen Charakteren mit dem Klosterbruder. Zwar gewährt auch diesem der christliche Glaube keinen Schutz wider die Verirrungen des Geistes und die wirkliche Sünde; wol aber ist das kindliche Gemüth, die Einfalt dieses Laien der Art, daß er die Gebote des Patriarchen dann nicht in jeder Hinsicht vollzieht, wenn derselbe den eigentlichen Frevel zu begehen ihn auffordert. Des Patriarchen Sophisma, daß „Bubenstück vor Menschen nicht Bubenstück vor Gott sei“, kann auf Denjenigen, der die Wahrheit, die aus den Einfältigen redet, an den Tag bringen soll, keinen Einfluß ausüben, denn sagt der Laie:

„Wenn an das Gute,
Das ich zu thun vermeine, gar zu nah
Was gar zu Schlimmes gränzt, so thu' ich lieber
Das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar
So ziemlich zuverlässig kennen, aber
Bei weitem nicht das Gute **).“

Wie die durch Sophistik noch nicht verdunkelte Naturwahrheit des Klosterbruders einen grellen Contrast mit jener Gleißnerei, Lüge bildet, die in dem Patriarchen zum Vorschein kommt, so muß überhaupt in dem ganzen Drama das Reinmenschliche mit dem Christlichen, der freie Geist, der den Eingebungen der Liebe Folge leistet, mit jener unfreien Gesinnung, die über das Vorurtheil sich nicht zu erheben vermag, in schrof-

*) a. a. O. S. 349.

**) a. a. O. S. 322.

sem Gegensatze sich zeigen. Der Vorwurf der Inhumanität, Barbarei, den die Schwester des Saladin den Christen mit den Worten macht:

„Du kennst die Christen nicht, willst sie nicht kennen.
Ihr Stolz ist: Christen seyn, nicht Menschen. Denn
Selbst das, was, noch von ihrem Stifter her,
Mit Menschlichkeit den Aberglauben würzt,
Das lieben sie, nicht weil es menschlich ist:
Weils Christus lehrt, weils Christus hat gethan.
Wohl ihnen, daß er ein so guter Mensch
Noch war! Wohl ihnen, daß sie seine Tugend
Auf Treu und Glauben nehmen können! — Doch
Was Tugend? — Seine Tugend nicht; sein Name
Soll überall verbreitet werden; soll
Die Namen aller guten Menschen schänden,
Verschlingen. Um den Namen, um den Namen
Ist ihnen nur zu thun *)."

scheint durch die Art und Weise, wie die Anhänger der christlichen Religion im Schauspiele sich zeigen, gerechtfertigt zu werden.

Daß Lessing, der den Tiefsinn der christlichen Lehre wider die Einwendungen der Deisten und Rationalisten vertheidigt hatte, im Nathan eine Polemik führen konnte, an der auch die Gegner des Christenthums Gefallen fanden, daran haben auch viele dem Dichter wohlgesinnte Leser von jeher Anstoß genommen. Es war gewiß ein einseitiges Verfahren, daß der Dichter des Nathan das christliche Moment nur in derjenigen Gestalt zur Anschauung brachte, in welcher das von der Religion ausgehende reine Licht schon verdunkelt, die ursprüngliche Wahrheit durch die Schuld der Menschen fast unkenntlich geworden

*) a. a. O. S. 230.

war. Es liegt uns fern Leſſing, weil er dies that, rechtfertigen zu wollen. Wie aber derſelbe, obſchon er ſich der im Chriſtenthume geoffenbarten Wahrheit nie entfremdet fühlte, gleichwol in unſerm Schauſpiele eine Darſtellung geben konnte, die den Schein verbreiten mußte, als ob die chriſtliche Religion im Widerſpruche mit dem Geiſte der Humanität wäre: dies freilich beabſichtigen wir im Folgenden nachzuweiſen.

Wir erinnern zunächſt daran, daß zur Zeit des Dichters zwar die ſichtbare Kirche auch im proteſtantiſchen Deutſchland nicht wenig blühte, dagegen die Religion ſelbſt gerade bei Denjenigen, die den Symbolen der Kirche treu zu bleiben ſuchten, nicht ſelten der geiſtloſe, todte Glaube geworden war. Die damalige Orthodoxie, zum dürren Formalismus erſtarrt, war nicht geeignet dem Menſchen die Beſeligung, deren er bedurfte, zu gewähren. Gewiß iſt, daß die Religion nicht mehr im Leben der Menſchen den geiſtigen Mittelpunkt bildete, von dem aus den beſonderen Seelenvermögen, ſowol dem Gefühl, als auch dem Verſtande, dem Willen und der eigentlichen Vernunft der Impuls zur Thätigkeit ertheilt wird. Wie ungewöhnliche Ereigniſſe in der Außenwelt, ſo auch waren Erlebniſſe im eigenen Innern der Individuen nothwendig, damit die im Chriſtenthum enthaltene, jedoch den damaligen Zeitgenoſſen verborgene Wahrheit wieder hervortreten und das wirkliche Bewußtſein in lebendige Einheit mit dem Inhalt des chriſtlichen Glaubens gebracht werden konnte. Es war lange nach Leſſings Tode, unmittelbar vor dem Ausgange des Jahrhunderts, als die erſten Zeichen ſichtbar wurden, daß die von den Aufgeklärten bisher nur verachtete, für die Anhänger des Kirchenglaubens aber zum Vorurtheil gewordene Religion wieder als das Centrum des geiſtigen Lebens gewonnen werden ſollte. Den gebildeten Zeitgenoſſen, die bisher in der idealen Sphäre gewöhnlich nur das äſthetiſche, hin und wieder auch das ſpeculative Intereſſe befriedigen wollten, ſollte nun auch das

Organ für die Tiefe der eigentlichen Religion aufgeschlossen werden*).

Solche Orthodoxie, welche, wie sie keine Einsicht in die Wahrheit gewährte, so auch das Herz kalt ließ, war es, gegen die der Dichter des Nathan seine Polemik richtete. Es muß einleuchten, daß diese den Hochmuth und das Vorurtheil so sehr begünstigende Rechtgläubigkeit unvereinbar mit jener kosmopolitischen Gesinnung oder Humanität war, die Lessing dem wirklichen Freimaurer zueignen wollte. Man würde jedoch den Geist, aus dem die im Nathan geführte Polemik hervorgegangen ist, mißdeuten, wenn man meinen wollte, daß der Dichter, weil er die Ausartung des religiösen Glaubens uns sehen läßt, auch die Wahrheit, die dem Christenthum inwohnt, verkannt habe. Solche Deutung würde nicht nur so vielen Aeußerungen Lessings, deren wir in unserer Entwicklung erwähnen mußten, sondern der ganzen Weltansicht, wie dieselbe in der Erziehung des Menschengeschlechts hervorgetreten ist, entschieden widerstreiten. Wir haben oben gesehen, daß nach dieser Schrift der Mensch die höchste Stufe der Aufklärung und Reinigung dann erst erreichen kann, wenn er die ursprünglich geoffenbarten Wahrheiten zu Wahrheiten der Vernunft ausgebildet

*) Wir denken besonders an die schon genannten Reden über die Religion. Daß Schleiermacher, welcher der subjectiven Religion ihr volles Recht gewährte, dagegen das objective, auch dem speculativen Erkennen zugängliche Moment der Religion nicht genug anerkannt und insofern zu neuen einseitigen Auffassungen Veranlassung gegeben hat, müssen auch wir einräumen. Gleichwol aber beginnt mit Schleiermachers Reden über die Religion ein Umschwung im religiösen Leben vieler gebildeten Deutschen. Wie durch die Innerlichkeit des religiösen Gefühls die erstarrte Orthodoxie zur Auflösung kam, so war auch, worin sich der Unterschied dieses Standpunkts von dem des Pietismus zeigt, nun die Möglichkeit vorhanden von der Religion aus nach allen Richtungen hin mit dem geistigen Universum in Berührung zu kommen.

hat*). Wir müssen es freilich einräumen, daß der Dichter, was den in Frage gestellten Punkt anlangt, im Nathan Manches verdeckt hat. Ja wir möchten behaupten, daß Lessing, weil er in wirklicher Vereinigung mit dem Christenthume sich wußte, um so weniger den Schein, der seine Rechtgläubigkeit verdächtigen konnte, habe vermeiden wollen. Jedenfalls würden die Ausleger des Nathan sehr voreilig handeln, wenn sie Aussprüche, die der Dichter einzelne Charaktere, vor Allen Nichtchristen über die christliche Religion thun läßt, als solche nehmen wollten, in denen der Dichter selbst unmittelbar sich verriethe. Die Möglichkeit solcher Mißverständnisse sah Lessing voraus, denn er schreibt seinem Bruder, der den Druck des Nathan in Berlin besorgte, Folgendes: „Ich will doch nicht hoffen, daß mir der Censor in Berlin wird Händel machen? Denn er dürfte leicht in der Folge mehr sehr auffallende Zeilen finden, wenn er aus der Acht läßt, aus welchem Munde sie kommen, und die Personen für den Verfasser nimmt**).“ Dieser Fingerzeige müssen wir auch da eingedenk sein, wo der Laienbruder in seiner Naivetät dem Juden Nathan mittheilt, daß den Christen die Sünde wider den heiligen Geist zwar als die aller Sünden größte gelte, daß die Christen aber, Gott sei Dank, so recht nicht wüßten, worin diese unverzeihlich große Sünde eigentlich bestehe***). Unmöglich darf diese Stelle so ausgelegt werden, als ob der Dichter die tiefsinnige Lehre über die Sünde wider den h. Geist für ein bloßes Sophisma, dessen die wirkliche, praktische Religion sehr wohl entbehren könne, habe erklären wollen. Gewiß aber deutet der Dichter an, daß in solchen Fällen, wo die christlichen Wahrheiten als völlig unerkennbare Mysterien von den Laien betrachtet

*) S. ob. S. 78.

**) L. W. Bd. XII. S. 518.

***) L. W. Bd. II. S. 321.

werden, der nur natürliche Verstand dieser Laien den Tiefsinn der Wahrheit leicht in jene Region hinüberspiele, wo dieselbe für den Nichteingeweihten den Schein des Sonderbaren, fast Komischen annimmt. Daß Lessing die volle, dem Christenthum inwohnende Wahrheit, die nur insofern, als sie erleuchtet, den Menschen auch wirklich zu beseligen vermag, am wenigsten verkannt habe, zeigen auch folgende wider Goeze gerichtete Worte: „Nun ist, sagt Lessing, soviel ich, mit Erlaubniß des Herrn Hauptpastor Goeze, davon verstehe, die letzte Absicht des Christenthums nicht unsere Seligkeit, sie mag herkommen, woher sie will, sondern unsere Seligkeit vermittelst unserer Erleuchtung, welche Erleuchtung nicht bloß als Bedingung, sondern als Ingredienz zur Seligkeit nothwendig ist, in welcher am Ende unsere ganze Seligkeit besteht*).“

Es war nicht die Macht der in sich selbst beruhenden, keines weiteren Surrogats bedürfenden Wahrheit, womit die Vertreter der lutherischen Orthodoxie zur Zeit des Dichters den negativ gewordenen Verstand der Neologen bekämpften. Was die für das Lutherthum eifernden Theologen zur Rechtfertigung des Glaubens, der auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machte, zu sagen vermochten, beruhte gewöhnlich nur darin, daß sie auf eine Autorität sich beriefen, die nach dem Urtheil der Gegner nicht das Criterium der in Frage gestellten Wahrheit sein konnte. Wie die lutherischen Theologen in solchen Fällen, wo es erforderlich war den wider die Religion erhobenen Zweifel mit inneren Gründen zu widerlegen, lediglich durch das geschichtliche Ansehen denen, die in Zweifel waren, Schweigen auflegen wollten, so mußten alle diejenigen, die statt des nur historischen Glaubens die innere Wahrheit der christlichen Religion, statt des Lutherthums den Geist, aus dem die Re-

*) L. W. Bd. X. S. 187.

formation hervorgegangen war, geltend zu machen ſuchten, nicht wenig ſich verletzt fühlen. „Luther, ſagt Leſſing, Du von Niemand mehr verkannt, als von den kurzſichtigen Starrköpfen, die, Deine Pantoffeln in der Hand, den von Dir gebahnten Weg ſchreiend aber gleichgültig daher ſchlendern! Du haſt uns von dem Joche der Tradition erlöſet: wer erlöſet uns von dem unerträglichen Joche des Buchſtabens! Wer bringt uns endlich ein Chriſtenthum, wie Du es jetzt lehren würdeſt, wie es Chriſtus ſelbſt lehren würde!“ Indem die Anmaßung einzelner Geiſtlichen ſchon ſo weit gehen konnte, daß von denſelben nicht nur leichtſinnigen Neologen, ſondern auch ehrenwerthen Männern, welche durch ihre Forſchungen zu Reſultaten gelangt waren, die mit dem lutheriſchen Kirchenglauben nicht übereinſtimmten, die Verdammniß angekündigt wurde*), ſo mußte die Gewiſſensfreiheit, die wieder gewonnen zu haben die That der Reformation war, auch innerhalb der proteſtantiſchen Kirche gefährdet erſcheinen. In Wahrheit könnte es dahin kommen, daß lutheriſche Theologen der wiſſenſchaftlichen Forſchung Schranken ſetzen und den Geiſt, der da forſcht, der öffentlichen Verachtung preisgeben dürften, ſo müßte es ſehr ſonderbar erſcheinen, wenn von dieſer Seite Klage wider die römiſch-katholiſche Kirche geführt würde, weil dieſelbe die beſonderen Meinungen über die Offenbarung dem Ausſpruche einer allgemeinen Kirche unterworfen ſehen will. „Herr Paſtor, ſagt Leſſing zu ſeinem Gegner, wenn Sie es dahin bringen, daß unſere lutherſchen Paſtores unſere Päbſte werden; daß dieſe uns vorſchreiben können, wo wir aufhören ſollen in der Schrift zu forſchen; daß dieſe unſerm Forſchen, der Mittheilung unſers Erforſchten, Schranken ſetzen dürfen: ſo bin ich der Erſte, der die Päbſtchen wieder mit dem Pabſte vertauſcht.**)“

Auch dann, wenn Leſſing mit den Repräſentanten der lutheriſchen Orthodoxie in keinen Conflict gerathen wäre, war

*) a. a. O. S. 178.

**) a. a. O. S. 168.

die Möglichkeit vorhanden, daß in dem Schauspiele, in welchem die Idee der Humanität verherrlicht werden sollte, zugleich deren Gegenbild, die Intoleranz hochmüthiger, herrschsüchtiger Theologen dargestellt wurde. Nun aber mußte gerade derjenige unter den lutherischen Geistlichen, der vor Allen als der Eiferer, Kämpe des rechten Glaubens sich hervorthun wollte, Lessings Wahrheitsliebe eine ganz verkehrte Deutung gegeben haben, ja derselbe konnte trotz der von Lessing ertheilten Gegenerklärungen nicht unterlassen diesen der Gotteslästerung zu beschuldigen und bei der weltlichen Obrigkeit zu verdächtigen. Und so lag es denn nahe, daß der Dichter dem Gemälde, an dem er die Intoleranz und Verfolgungssucht der Hierarchie zur Erscheinung bringen wollte, auch solche Züge einstreute, welche dem unmittelbaren Leben entnommen waren und auf Dasjenige hinwiesen, was ihn persönlich berührt, sein Inneres so tief verletzt hatte.

Wie wir in unserm Drama, obschon es zur Zeit der Kreuzzüge spielt, das eigene Zeitalter des Dichters, die geistigen Interessen, die damals rege geworden waren, wieder erkennen müssen*), so dient auch das Bild des Patriarchen von Jerusalem zur Folie, damit auf solchem Grunde die Unduldsamkeit und Verfolgungssucht gewisser Theologen der Gegenwart in aller Grellheit zum Vorschein komme. Der Patriarch des Schauspiels ist kein eigentlicher Charakter, wol

*) Hiemit ist kein Tadel wider den Dichter ausgesprochen. Schon die griechische Tragödie, insbesondere die des Euripides, zeigt uns, daß der dramatische Dichter da, wo er die Vergangenheit, das mythisch-heroische Zeitalter darstellen will, dasselbe mit den Gefühlen, Gesinnungen, Interessen, welche die Gegenwart hervorgerufen hat, zu begeistigen und so die Vorzeit den Zeitgenossen näher zu bringen sucht. Wenn der Dramatiker dies nicht thut, keine Züge aus der Wirklichkeit auf das Bild der Vorzeit überträgt, so läßt dieses den Anschauenden gewöhnlich kalt, berührt in keinem Falle die Tiefe des Gemüths.

aber dürfen wir denſelben für die Perſonification des pfäffiſchen Weſens nehmen, indem der Dichter faſt alles Böſe, was von jeher dem Pfaffenthume nachgeſagt wurde, in dieſem Bilde zu concentriren geſucht hat. Ohne Achtung vor dem denkenden und ſittlichen Geiſte, der im Innern des Menſchen Zeugniß von der Wahrheit ablegt, begehrt der Patriarch von Allen, die von dem Seelenheile nicht ausgeſchloſſen ſein wollen, blinden Gehorſam gegen die Gebote der Kirche und ihrer Diener *). In ſolchen Fällen aber, wo das menſchliche Gefühl, die Liebe über die kirchlichen Satzungen ſich erhoben hat, kann der Patriarch ſich einem Gelüſte nach Rache hingeben, welches zur eigentlichen

---

*) L. W. B. II. S. 300.

Patriarch.
Womit wär ſonſt
Dem Herrn zu dienen?
Tempelherr.
Mit dem nemlichen,
Woran es meiner Jugend fehlt: mit Rath.
Patriarch.
Recht gern! — Nur iſt der Rath auch anzunehmen.
Tempelherr.
Doch blindlings nicht?
Patriarch.
Wer ſagt denn das? — Ei freilich
Muß Niemand die Vernunft, die Gott ihm gab,
Zu brauchen unterlaſſen, — wo ſie hin
Gehört. — Gehört ſie aber überall
Denn hin? — O nein! — Zum Beiſpiel, wenn uns Gott
Durch einen ſeiner Engel, — iſt zu ſagen,
Durch einen Diener ſeines Worts, — ein Mittel
Bekannt zu machen würdiget, das Wohl
Der ganzen Chriſtenheit, das Heil der Kirche,
Auf irgend eine ganz beſondre Weiſe
Zu fördern, zu befeſtigen: wer darf
Sich da noch unterſtehn, die Willkühr deß,
Der die Vernunft erſchaffen, nach Vernunft

Blutgier wird. Alles was der Tempelherr zur Entschuldigung des Juden, der aus Mitleid ein verwaistes Christenkind als eigene Tochter auferzog, vorbringt, findet in dem Innern des Priesters keinen Anklang. Es beharrt derselbe mit eiserner Consequenz darauf, daß der Jude, der dem Zuge der Liebe nicht widerstehen konnte, auf dem Scheiterhaufen verbrannt werde*). Wie der Patriarch da, wo dies ihm thunlich erscheint, von der Sophistik Gebrauch macht, so trägt er auch kein Bedenken dann die Maske des Heuchlers anzulegen, wenn er Hülfe zur Ausführung seiner diabolischen Absichten von derselben erwartet. Unter dem Vorgeben, daß „Bubenstück vor Menschen nicht auch Bubenstück vor Gott sei", läßt der Patriarch durch den Laienbruder den Tempelherrn zur Theilnahme an dem beabsichtigten Morde des Saladin, eines Feindes der Christenheit, auffordern. Indem es aber zu erwarten steht, daß der Jüngling vor einem Meuchelmorde, der an Demjenigen vollzogen werden soll, der ihn selbst so edelmüthig vom Tode errettete, Grauen empfinden werde, so scheut die raffinirte Teufelei des Priesters sich nicht, den Tempelherrn daran zu

---

Zu untersuchen? und das ewige
Gesetz der Herrlichkeit des Himmels, nach
Den kleinen Regeln einer eitlen Ehre
Zu prüfen?

*) a. a. O. S. 302.

Tempelherr.
Wenn aber nun das Kind,
Erbarmte seiner sich der Jude nicht,
Vielleicht im Elend umgekommen wäre?
Patriarch.
Thut nichts! Der Jude wird verbrannt. — Denn besser,
Es wäre hier im Elend umgekommen,
Als daß zu seinem ewigen Verderben
Es so gerettet ward. — Zudem, was hat
Der Jude Gott denn vorzugreifen? Gott
Kann, wen er retten will, schon ohn' ihn retten.

erinnern, daß es nicht das persönliche Interesse für ihn, sondern seine zufällige Aehnlichkeit mit dem eigenen Bruder des Saladin gewesen sei, die in diesem die Sinnesänderung plötzlich hervorgerufen habe*).

Man würde den der poetischen Maske ertheilten Typus verkennen, wenn man in dem Patriarchen die Portraitwahrheit eines bestimmten historischen Individuums sehen wollte. Wider solche Auslegung erklärt Lessing sich selbst, wenn er seinem Bruder schreibt, daß Nathan, der mit den gegenwärtigen Schwarzröcken nichts zu thun habe, keineswegs ein satirisches Stück sei**). Wir müssen diesem Ausspruche insofern ganz beistimmen, als im Nathan, wo Alles den allgemeinen Charakter angenommen hat, keine Nachahmung, Copie einzelner Individualitäten sich vorfindet. Wenn wir jedoch der Vorwürfe eingedenk sind, die Lessing dem Hauptpastor Goeze machte, und besonders gewisse Charakterzüge, die im Anti-Goeze herausgestellt wurden, uns vergegenwärtigen, so muß es uns einleuchten, daß mehrere Züge des im Anti-Goeze geschilderten Hauptpastors auf das Bild des Patriarchen übertragen sind. Schon Friedrich Schlegel fügt Lessings Aeußerung die Worte bei:

Tempelherr.
Auch trotz ihm, sollt' ich meinen, — selig machen.
Patriarch.
Thut nichts! Der Jude wird verbrannt.
*) Klosterbruder.
Zwar, meint der Patriarch, — des Dankes sei
Man quitt, vor Gott und Menschen quitt, wenn uns
Der Dienst um unsertwillen nicht geschehen.
Und da verlauten wolle, — meint der Patriarch, —
Daß Euch nur darum Saladin begnadet,
Weil in Eurer Mien', in Euerm Wesen,
So was von seinem Bruder eingeleuchtet.
a. a. O. S. 221.

**) L. W. Bd. XII. S. 512 und 514.

„Was aber die Beziehung des Stückes auf das damals Jetzige betrift, so fehlt doch dem Patriarchen eigentlich nur eine beigedruckte kleine Hand mit gerecktem Zeigefinger, um eine Persönlichkeit zu sein, wie auch schon die burleske Caricatur des Charakters andeutet“ *). Auch der im Anti-Goeze dargestellte Geistliche zeigt sich in so hohem Grade intolerant, daß er die Liebe zur Wahrheit für eine zu bestrafende Gotteslästerung erklären, diejenigen, die der geistlichen Autorität nicht die letzte Entscheidung über die Wahrheit des Glaubens zugestehen wollen, mit leidenschaftlichem Hasse verfolgen kann. In dem Patriarchen freilich, der das Extrem der pfäffischen Gesinnung zur Anschauung bringen soll, tritt die Unduldsamkeit noch weit greller hervor, so daß dies Bild auch Züge des Gespenstisch-Häßlichen uns sehen läßt. Die Absicht hinterlistig an dem Landesherrn, weil derselbe kein Christ ist, einen wirklichen Meuchelmord begehen zu wollen, konnte der Dichter nur dem von ihm gebildeten Charakter unterlegen. Wir erinnern aber daran, daß die Verfolgungssucht des lutherischen Hauptpastors, der seinen Gegner als einen auch dem Staate gefährlichen Gotteslästerer verdächtigt hatte, Lessing dahin bringen konnte, daß er in der bittersten Ironie Goeze die Worte zurief: „Witz und Landessprache sind die Mistbeete in welchen der Same der Rebellion so gerne und so geschwind reiffet. Heute ein Dichter, morgen ein Königsmörder. Clement, Ravaillac, Damiens sind nicht in den Beichtstühlen, sind auf dem Parnasse gebildet**).“ Dann aber klagt Lessing seinen Gegner auch an, daß derselbe, indem er „meuchelmörderischer Waffen“ sich bediente, nicht ohne Hinterlist und Tücke ihm die Verdammniß angekündigt habe***), d. h. an Lessing habe den moralischen Mord begehen,

*) S. Charakteristiken und Kritiken. Bd. 1. S. 210.

**) L. W. Bd. X. S. 190.

***) a. a. O. S. 177—178.

denſelben in der ſittlichen Welt ächten wollen. Die Art und Weiſe, wie dies der Hauptpaſtor gethan, beſchreibt Leſſing mit folgenden Worten: „Und wie ſäuberlich, wie ſanft, wie einſchmeichelnd Goeze noch mitunter bei dieſem kitzlichen Geſchäft zu Werke geht! Ganz in dem Tone und in der Manier eines gewiſſen Monsieur Loyal in einer gewiſſen Komödie, die man vor gewiſſen Leuten nicht gern nennt. Er iſt für meinen Ruhm — ha! was liegt an dieſer Seifenblaſe? — er iſt für meine Seligkeit ſo beſorgt! Er zittert ſo mitleidig vor meiner Todesſtunde! Er ſagt mir ſogar hier und da recht artige Dinge, — nur damit es mich nicht allzuſehr ſchmerze, daß er mich aus dem Hauſe meines Vaters wirft *).“ Hiemit deckt Leſſing Züge geiſtlicher Unduldſamkeit und pfäffiſcher Gleißnerei auf, die, wie ſie dem Bilde des Patriarchen entſprechen, ſo noch reiner, pſychologiſch intereſſanter die nächtliche Tiefe des Charakters uns vorführen.

Wie die dem Decameron des Boccaz entnommene Erzählung von den drei Ringen den Grund bildete, aus dem das ganze Schauſpiel hervorging, ſo konnte Leſſing nicht widerſtehen dieſes Märchen, freilich mit Zuſätzen bereichert, in das Drama aufzunehmen **). Es ſollte durch die Wirkung des Märchens jene Wahrheit, die in der Handlung ſelbſt dargeſtellt wird, als Lehre dem Zuſchauer und Leſer noch beſonders eingeſchärft, denſelben ſo zu ſagen an das Herz gelegt werden. Gewiß auch iſt es, daß in dieſer allegoriſchen Erzählung ſowol die poſitiven als auch die negativen

*) a. a. O. S. 179.

**) Das Decameron von Giovanni Boccaccio, überſ. v. K. W. Witte. Leipzig 1844. Th. 1. S. 49—53.

Momente des idealen Begriffs, der im Nathan verkörpert werden sollte, recht auffallend uns entgegentreten*).

Indem der Sultan Saladin den Juden Nathan auffordert darüber sich zu erklären, welche unter den drei Religionen, ob die jüdische, die christliche oder die muhamedanische Religion die wahre sei, so giebt dies Veranlassung, daß das Märchen von den drei Ringen zum Vortrage gebracht wird**). Nathan, der erwartet hatte, daß der Sultan von ihm ein Darlehn begehren würde, ist nicht wenig verwundert, als Saladin „Wahrheit, Wahrheit fordert und zwar so baar, so blank, als ob die Wahrheit Münze wäre.“ Da jedoch der vorsichtige Jude befürchtet, daß der Fürst die Wahrheit nicht in Wahrheit fordere***), so glaubt er nur dadurch sich retten zu können,

---

*) Herder (W. zur schön. Liter. Bd. XVIII. S. 245) sagt: „Um ein Märchen von drei Ringen schlingt sich das dramatische Märchen, ein reicher Kranz von Lehren der schönsten Art, der Menschen-, Religion- und Völkerduldung. Im Kampf aller Parteien und Religionen, in ausgewählten, durch das Schicksal zusammengeführten Situationen wird dieser Kranz von den verschiedensten Händen geflochten; alle rufen uns zuletzt das höchste Wort des reinsten Schicksals zu: Ihr Völker, duldet Euch! Ihr Menschen verschiedener Sitten, Meinungen und Charaktere, helft, vertragt Euch; seid Menschen.“

**) L. W. B. II. S. 275 – 281.

***) Nathan.

Zwar,
Zwar der Verdacht, daß er die Wahrheit nur
Als Falle brauche, wär auch gar zu klein! —
Zu klein? — Was ist für einen Großen denn
Zu klein? — Gewiß, gewiß: er stürzte mit
Der Thüre so ins Haus! Man pocht doch, hört
Doch erst, wenn man als Freund sich naht. — Ich muß
Behutsam gehn! — Und wie? wie das? — So ganz
Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht. —
Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder.“

daß er, wie man dies bei Kindern zu thun pflegt, dem Sultan ein Märchen auftischt.

Es lebte nämlich, wie Nathan nun erzählt, vor grauen Jahren in Osten ein Mann, der einen Ring von unschätzbarem Werth besaß, denn

„Der Stein war ein
Opal, der hundert schöne Farben spielte,
Und hatte die geheime Kraft, vor Gott
Und Menschen angenehm zu machen, wer
In dieser Zuversicht ihn trug."

Nachdem der Ring, wie dies der erste Besitzer desselben bestimmt hatte, von dem jedesmaligen Vater immer auf den Sohn übergegangen war, an dem der Vater mit besonderer Vorliebe hing, gelangte der Ring endlich an einen Vater von drei Söhnen, die, weil sie alle drei dem Vater in gleichem Gehorsam ergeben waren, auch von diesem gleich geliebt wurden. Um nun zu verhindern, daß derjenige unter den Söhnen, der zum alleinigen Besitze des Ringes gekommen wäre, als das Haupt, der Fürst des Hauses dastände, läßt der Vater durch einen geschickten Künstler zwei andere Ringe verfertigen, die dem Musterringe so glichen, daß auch der Vater denselben von den beiden nachgemachten Ringen nicht mehr zu unterscheiden vermochte. Der Vater, froh darüber, daß er nun jedem der Söhne dasselbe Zeichen der Liebe aufbewahre, läßt jeden Sohn besonders zu sich kommen, gibt jedem von ihnen den Segen und mit demselben auch den Ring. Nach des Vaters Tode aber erhebt sich, wie es zu erwarten war, ein sehr heftiger Streit, da jeder der Söhne behauptet, daß er allein, nach dem Willen des Vaters, der Besitzer des Ringes und dadurch der Fürst des Hauses geworden sei. Obschon aber alle drei betheuern, daß sie im Rechte seien, so ist doch Keiner von ihnen im Stande die Aechtheit seines Ringes zu erweisen. Auch der Richter, an den sich die Streitenden gewandt

haben, ist unter diesen Umständen weit entfernt für einen der Söhne Partei nehmen zu wollen. Statt den Zwist wirklich zu schlichten, erklärt derselbe dies:

„Wenn Ihr mir nun den Vater
Nicht bald zur Stelle schafft, so weis' ich Euch
Von meinem Stuhle. Denkt Ihr, daß ich Räthsel
Zu lösen da bin? Oder harret Ihr,
Bis daß der ächte Ring den Mund eröffne?—
Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring
Besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen,
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß
Entscheiden! Denn die falschen Ringe werden
Doch dies nicht können! — Nun; wen lieben zwei
Von Euch am meisten? — Macht, sagt an! Ihr schweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? und nicht
Nach außen? Jeder liebt sich selber nur
Am meisten? — O so seid Ihr alle drei
Betrogene Betrüger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring
Vermuthlich ging verloren. Den Verlust
Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen."

Der Rath jedoch, den der Richter den Streitenden zu geben vermag, ist dieser:

„Ihr nehmt
Die Sache völlig, wie sie liegt. Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten. — Möglich, daß der Vater nun
Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger
In seinem Hause dulden wollen! — Und gewiß,
Daß er Euch alle drei geliebt, und gleich
Geliebt: indem er zwei nicht drücken mögen,
Um einen zu begünstigen. — Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurtheilen freien Liebe nach!

Es strebe von Euch Jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmuth,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hülf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei Euern Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre,
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weisrer Mann auf diesem Stuhle sitzen,
Als ich, und sprechen. Geht! — So sagte der
Bescheidene Richter.

Die drei Ringe, deren Aechtheit in Frage gestellt wird, sind, was leicht zu erkennen ist, ein Bild jener drei Religionen selbst, über welche Nathan sich erklären soll. Wie nun der ächte Ring nicht zu ermitteln ist, eben so wenig kann, worauf das hier von Nathan gebrauchte Gleichniß hinweist, die Wahrheit der drei genannten Religionen erwiesen werden. Auf Saladins Entgegnung:

„Ich dächte,
Daß die Religionen, die ich Dir
Genannt, doch wol zu unterscheiden wären.
Bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank!"

erwiedert Nathan:

Und nur von Seiten ihrer Gründe nicht. —
Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?
Geschrieben oder überliefert! — Und
Geschichte muß doch wohl allein auf Treu
Und Glauben angenommen werden? — Nicht? —
Nun wessen Treu und Glauben zieht man denn
Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?
Doch deren Blut wir sind? Doch deren, die
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe
Gegeben, die uns nie getäuscht, als wo

Getäuſcht zu werden uns heilſamer war? —
Wie kann ich meinen Vätern weniger,
Als Du den Deinen glauben? Oder umgekehrt. —
Kann ich von Dir verlangen, daß Du Deine
Vorfahren Lügen ſtrafſt, um meinen nicht
Zu widerſprechen? Oder umgekehrt.
Das nämliche gilt von den Chriſten. Nicht?

Es kann nicht in Abrede geſtellt werden, daß die Art und Weiſe, wie hier der Hauptcharakter des Dramas jede poſitive Religion, die auf objective Wahrheit Anſpruch macht, in Zweifel zieht, für die Menge der Zuhörer und Leſer etwas Blendendes hat. Dies von Nathan vorgetragene Märchen imponirt nicht nur der Einbildungskraft, ſondern erreicht auch, daß die Reflexion, wenn auch nur auf einige Zeit, der Täuſchung ſich hingibt. Ja ſcheint es doch faſt, als ob unſere Erzählung in ihrer faßlichen, anmuthigen Form recht dazu geeignet geweſen wäre, jene Aufklärung, welche die Wahrheit der Religion in ein völliges Nichtwiſſen auflöſen möchte, zu verbreiten. Um nun die in der Allegorie enthaltene Gedankenwelt zu würdigen, theilen wir folgende Bemerkungen mit.

Der überſinnlichen, dem denkenden Geiſte zugänglichen Wahrheit hat hier die Dichtung die Form des Bildes zu geben verſucht. Dies gelingt in jeder Hinſicht nicht; denn der bunte Schein, die ſinnliche Hülle, welche die Dichtung als ſolche annimmt, iſt nicht die dem wirklichen Gedanken völlig entſprechende Form. Damit der Gedanke als ſolcher ohne trübende Elemente hervortrete, iſt die Form des reinen Begriffes unerläßlich. Indem die Ringe zu Symbolen der Religion erhoben werden, wird einerſeits freilich das ideale Princip (der Begriff), als ein gewiſſermaßen auch in der Sinnenwelt wahrzunehmender Gegenſtand der gemeinen Faſſungskraft näher gerückt; andererſeits aber muß gerade dadurch, daß die der ſinnlichen Sphäre angehörenden Gegenſtände als Bilder, Zeichen

des Reingeiſtigen gebraucht werden, auf dieſes ſelbſt ein mehr blendendes als eigentlich aufhellendes Licht fallen.

Was die wirklichen Ringe anlangt, ſo iſt freilich, weil der Muſterring in den beiden andern Ringen ſo täuſchend nachgeahmt wurde, kein Prüfſtein vorhanden, an dem die Aechtheit der drei Ringe erprobt werden könnte. Ob daher von den Beſitzern der Ringe nur zwei, oder, was auch der Richter für möglich hält, alle drei betrogen worden, kann unter den hier obwaltenden Umſtänden nicht ermittelt werden. Anders dagegen verhält es ſich mit den drei Religionen, die, weil ſie das begründende, conſtituirende Prinzip im Geiſte haben, auch nothwendig von dem Geiſte erkannt werden. Wie wir ohne dieſen Geiſt darüber, was überhaupt Wahrheit und Irrthum, Tugend und Laſter iſt, im Dunkeln bleiben würden, ſo auch iſt es dieſer Geiſt, der über die Wahrheit der genannten Religionen in uns entſcheidet. Kraft dieſes Geiſtes wiſſen wir, daß von den Religionen weder zwei als täuſchen wollende Nachahmungen der dritten Religion, noch alle drei als nicht von einander zu unterſcheidende Nachahmungen einer nicht mehr vorhandenen Urreligion angeſehen werden dürfen. Wie keine dieſer Religionen ohne Wahrheit iſt, ſo iſt es auch allen dreien eigenthümlich, daß ſie die Vereinigung mit Gott, welche durch die Schuld des Menſchen aufgehoben wurde, wieder gewinnen und den Menſchen an dem ſeligen Leben Theil nehmen laſſen wollen. Es unterſcheiden ſich jedoch die genannten Religionen inſofern von einander, als in zweien derſelben, im Judenthume und im Islam, zwiſchen der Wahrheit, die angeſtrebt wird, und der Wahrheit, die wirklich zur Offenbarung kommt, eine Differenz bleibt, während im Chriſtenthume, wo das Göttliche und Menſchliche zur völligen Einheit ſich durchdrungen hat, die von allen Religionen angeſtrebte Wahrheit wirklich zur Offenbarung kommt.

Von Nathan, der nach ſeinem eigenen Geſtändniß nicht die Wahrheit als ſolche geben, vielmehr durch das Märchen,

welches er dem Sultan „aufstischt“, der Lösung des Problems überhoben sein will, darf man nicht erwarten, daß er das Princip, aus dem die Wahrheit der drei Religionen und deren Verhältniß zu einander erkennbar ist, wirklich an den Tag bringe. Als Saladin dem Nathan vorhält, daß die genannten Religionen von einander zu unterscheiden seien, erwiedert Nathan, daß sie sämmtlich auf Tradition, Geschichte sich gründen, und fügt dann noch hinzu, es sei nur natürlich, daß wir alle, Juden, Christen und Muhamedaner, gerade die Aussage Derjenigen, deren Blut wir sind, Derjenigen, die von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe gegeben, am wenigsten in Zweifel ziehen. Dieses Räsonnement ist nun allerdings der Art, daß dadurch das gewöhnliche Bewußtsein, welches in die inneren Gründe, worauf das wirkliche Erkennen beruht, nicht eingeht, ganz zufrieden gestellt wird. Um so entschiedener wird der tiefere Geist verneinen, daß Nathan die Dinge hier von demjenigen Standpunkte betrachte, über den die Erkenntniß sich nicht zu erheben vermöge. Auch wir stimmen Nathan darin bei, daß alle Religionen, die ein wirkliches Leben haben, auf einem bestimmten geschichtlichen Grunde ruhen. Eben so ist einzuräumen, daß die zu erziehenden Kinder der Religion der Väter zunächst deswegen Glauben schenken, weil dieselbe ihnen von Denjenigen, die ihnen die Liebsten, Nächsten sind, überliefert ward. Ein solcher Glaube jedoch ist auch nur der durch Ueberlieferung gewonnene Autoritätsglaube, von dem der wirkliche religiöse Glaube, der auch das Wissen in sich birgt, wohl zu unterscheiden ist. Damit dieser Glaube uns zu Theil werde, ist erforderlich, daß die von Außen durch Tradition, Geschichte an uns gebrachte Religion durch das aprioritische Moment, bestimmter durch das innere Zeugniß des Geistes uns auch gewiß werde.

Es blendet und täuscht Nathans Reflexion mit dadurch, daß er dem Worte „Grund“ einen Doppelsinn unterlegt. Wenn nämlich Nathan gegen Saladin geltend zu machen sucht, daß die Religionen auf Geschichte sich gründen, so ist dies in-

ſofern richtig, als die wirklichen Religionen, im Unterſchiede von der ſogenannten natürlichen oder Vernunftreligion, immer auch geſchichtliche Ereigniſſe, Thatſachen, die in der Erinnerung der Religiöſen fortleben, zur Vorausſetzung haben. Obſchon nun aber eine ſolche Baſis, ein gewiſſer hiſtoriſcher Hintergrund allen Religionen gemeinſam iſt, ſo iſt doch Nathan keineswegs berechtigt zu ſagen, daß die Religionen von Seiten ihrer Gründe, d. h. was den den Religionen inwohnenden Begriff, das ſie conſtituirende Prinzip anlangt, nicht zu unterſcheiden ſeien. Indem Nathan das prinzipielle Weſen mit der Baſis, worauf die Religionen ſich verwirklichen, für einerlei nimmt, iſt es allein begreiflich, daß er auch dasjenige, was den beſonderen Religionen den eigenthümlichen Charakter verleiht, wodurch ſie ſich von einander unterſcheiden, für identiſch mit dem hiſtoriſchen Grunde nehmen kann, der allen Religionen gemeinſam iſt. Wir ſind jedoch weit entfernt behaupten zu wollen, daß die Aeußerungen, die der Hauptcharakter des Drama über die Wahrheit der geſchichtlichen Religionen thut, in jeder Hinſicht mit des Dichters eigener Auffaſſung dieſer Verhältniſſe übereinſtimmen. Eine ſolche Annahme würde dem Geiſte, der in Leſſings wiſſenſchaftlicher Polemik wider die lutheriſchen Theologen hervorgetreten iſt, entſchieden widerſtreiten. Indem Leſſing darauf dringt, daß die Wahrheit der Religion aus ihr ſelbſt, den innern Merkmalen derſelben erkannt werde*), hat er durchweg in eine ideale Sphäre uns erhoben, die für Nathan, der dem Saladin gegenüber im Nichtwiſſen beharren will, gar nicht vorhanden iſt.**)

*) S. ob. S. 46—51.

**) Der Laie, der die Axiomata wider den Hauptpaſtor Goeze aufſtellte, erkennt ohne Zweideutigkeit die Wahrheit der chriſtlichen Religion vor allen andern Religionen an. „Aber der Theolog, ſagt Leſſing, ſoll uns Chriſten ſein gelehrtes Bibelſtudium nur nicht für Religion aufdringen wollen. Er ſoll nur nicht gleich über Unchriſten ſchreien, wenn er auf einen chriſtlichen

Nathan, der da verneint, daß für den, der die Erkenntniß gewinnen möchte, gegenwärtig schon das Merkmal der Wahrheit an den genannten Religionen hervortrete, spricht dagegen die herrlichen Worte aus, daß das sittliche Leben oder die Liebe es sei, wodurch die Wahrheit der von uns geglaubten Religion an den Tag komme *). Die Art und Weise aber, wie die Besitzer der drei Ringe mit einander Streit führen, soll uns zeigen, daß jene sittliche Wundermacht, die der wahren Religion beiwohnt, noch in keiner der Religionen, deren Symbole die Ringe sind, sich bethätigt habe. Und so bleibt denn nichts anderes übrig, als daß Nathan durch den im Märchen auftretenden Richter die Anhänger der drei Religionen auffordert, daß sie in Zukunft der von Vorurtheilen freien Liebe nacheifern, damit, wenn auch erst bei den späten Nachkommen, die Wahrheit der von ihnen geglaubten Religion offenbar werde.

Wer wollte Bedenken tragen darin Nathan beizustimmen, daß die Liebe, deren Wirksamkeit von ihm so vortrefflich beschrieben wird, der Prüfstein der wirklichen Religion sei? Was jedoch in Nathans Vortrage uns befremden muß, ist dies, daß er diejenige Lehre, die der einen der drei Religionen eigenthümlich ist, als das aus der allgemeinen oder Vernunftreligion gewonnene Resultat herausstellt, so daß es scheint, als ob die jüdische, die christliche und die muhamedanische Religion ein und dasselbe Verhältniß zur geoffenbarten Liebe hätten. Wir begnügen uns daran zu erinnern, daß es die christliche Religion war, die dem im Judenthume zwar gegebenen, aber nicht

---

Laien stößt, der sich an dem Lehrbegriffe begnügt, den man längst für ihn aus der Bibel gezogen, und diesen Lehrbegriff nicht sowohl deswegen für wahr hält, weil er aus der Bibel gezogen, sondern weil er einsieht, daß er Gott anständiger, und dem menschlichen Geschlechte ersprießlicher ist, als die Lehrbegriffe aller anderen Religionen, weil er fühlt, daß ihn dieser christliche Lehrbegriff beruhigt.“ S. L. W. Bd. X. S. 160.

*) Vergl. mit diesem Ausspruch Nathans das Testament Johannis a. a. O. S. 39 ff.

erfüllten Gesetze dadurch die volle Wahrheit verlieh, daß die Liebe als die eigentliche Ursache des Gesetzes und das Wesen der ganzen sittlichen Welt begriffen ward. Wie es nun aber in dem Christenthume ausgesprochen wird, daß alle, die in das Reich Gottes eingehen wollen, der Liebe nachzueifern haben, so kommt hier auch durch die That des persönlichen Lebens die höchste (absolute) Liebe zur Offenbarung. Christus, dem selbst keine Sünde anhaftete, der aber die Schuld der der Sünde verfallenen Welt freiwillig auf sich genommen und sich selbst als Opfer dargebracht hat, kann es nur sein, durch den das ganze Geheimniß der Liebe an den Tag gekommen ist. Der Christ aber, für den der Opfertod Christi kein nur äußeres, dem eigenen Innern fremd gegenüberstehendes Ereigniß ist, wird durch den lebendigen Glauben an den Erlöser auch jener Liebe, wodurch Himmel und Erde, das Göttliche und Menschliche mit einander versöhnet worden, theilhaftig. Wer aber wollte im Ernste aussagen, daß auch im Judenthum und im Islam die Liebe wirklich geoffenbart und der Mittelpunkt des sittlichen Lebens geworden sei! Die jüdische Religion, die den Segen der Gottheit auf das eine auserwählte Volk beschränken will, bringt das spröde, starre Moment auch da nicht zur Auflösung, wo das Bild göttlicher Erhabenheit am imposantesten uns entgegentritt. Sollte daher durch die Liebe auch den bisher vom Segen der Gottheit ausgeschlossenen Heiden der Himmel sich öffnen, so war nothwendig, daß der jüdische, noch nicht völlig wahre Monotheismus in einer neuen Religion, in der das universelle Prinzip ganz zum Durchbruche gelangen konnte, zu Grunde ging. Der Islam aber, der das Göttliche und das Irdische nicht vermittelt, sondern diese beiden Sphären widerwärtig mit einander vermengt, ist zu auffallend mit rohen, das sittliche Bewußtsein verletzenden Elementen behaftet, als daß diese Religion die reine, den Menschen vom Irrthum und der Sünde erlösende Liebe zu offenbaren vermöchte.

Wenn nun der Dichter in dem von ihm aufgenommenen Märchen nur die Lehre verkündigen läßt, daß es die Liebe sei, welche die Wahrheit der von uns geglaubten Religion an den Tag bringe, so wird dagegen durch die Art und Weise, wie im Drama die Verwickelung der Handlung zur Auflösung kommt, die sittliche Macht, die von der reinen Liebe ausgeht, unmittelbar dem Zuschauer vorgeführt. Charaktere, die, was die Nation, aus der sie hervorgegangen, den Stand, dem sie angehören, die Particularreligion, zu der sie sich bekennen, anlangt, weit von einander getrennt sind, müssen, indem sie nur den reinmenschlichen Gefühlen Folge leisten, am Schlusse des Drama in wirklicher Vereinigung sich uns zeigen. Der gewaltige Sultan Saladin, Nathan, ein in Jerusalem lebender reicher Jude, ein deutscher von den Saracenen gefangener Tempelherr, dann noch zwei weibliche Charaktere, die alle durch solche Ereignisse, welche man seltsame Zufälle zu nennen pflegt, mit einander in Berührung gebracht wurden, fühlen sich nicht nur durch gleiche Gesinnung zu einander hingezogen, sondern sind auch genöthigt sich als Blutsverwandte, den Juden aber als ihren gemeinsamen Wohlthäter zu betrachten. Das Gefühl, welches der Anblick dieser Erkennung in uns hervorruft, muß dadurch noch erhebender werden, daß die Einigung zu einer Zeit in Jerusalem vorgeht, als in der Nähe dieser Stadt Morgenländer und Abendländer, Saracenen und Christen mit einer fanatischen Wuth, die alle Gräuel an den Tag bringt, sich einander bekämpfen. Diesen Haß nun, womit die verschiedenen Völker und die Bekenner verschiedener Religionen sich verfolgen, läßt der Dichter durch den Geist der Humanität bewältigt werden. Wie in der Natur die Nacht dem Lichte der aufgehenden Sonne weicht, so verschwindet auch in dem Bewußtsein der Menschen der Wahn und der Haß, sobald die Liebe und mit derselben auch die Wahrheit in Denjenigen, die bisher in Unwissenheit über sich selbst und die Ihrigen waren, zum Durchbruch gekommen ist. Abendländer und Morgenländer, Juden, Christen und Muha-

medaner erheben sich über die particularen Interessen, fühlen sich zu einander hingezogen als Menschen zu Menschen, ja lieben sich einander als Glieder einer Familie.

Es bedarf nur weniger Andeutungen, um den Leser davon zu überzeugen, daß auch das Schauspiel Nathan auf jene Weltansicht hinweist, welche Lessing nicht minder in der Erziehung des Menschengeschlechts, als in den Gesprächen für Freimaurer geltend gemacht hat. Ja wir möchten sagen, daß der Schluß des Nathan dazu bestimmt sei, gewißermaßen die Verwirklichung des in den beiden genannten Schriften für die Zukunft in Aussicht gestellten Ideals uns sehen zu lassen. Es sind nach Ernst und Falk die Freimaurer, die es freiwillig über sich genommen haben, den unvermeidlichen Uebeln des Staats entgegenzuarbeiten und jene Trennungen, welche in der bürgerlichen Welt die Menschen als solche einander entfremden, so eng als möglich zusammen zu ziehen. Charaktere aber, welche, wie Saladin, Nathan und der Tempelherr, dahin gelangt sind, daß sie in jeder Hinsicht über das nationale und religiöse Vorurtheil sich erheben und nur den sympathetischen Gefühlen Folge leisten, haben gewiß das in der historischen Freimaurerei noch verdeckte esoterische Wesen zur Offenbarung gebracht. Das dritte Zeitalter, dessen Ankunft der Schwärmer den eignen Zeitgenossen voreilig verkündigt, kann, nach Lessings Erklärung, nicht eher kommen, als bis das Menschengeschlecht mit der völligen Aufklärung des Verstandes auch ein vom Eudämonismus ganz gereinigtes Herz, welches die Tugend um ihrer selbst willen liebt, gewonnen hat. Indem nun aber die genannten Charaktere alle jene Elemente, wodurch die Particularreligionen getrübt werden, in der reinmenschlichen Religion, in der Liebe aufzuheben vermögen, haben sie durch eine solche That, die Erkenntniß des Wahren und Entäußerung des Eigenwillens voraussetzt, auch verrathen, daß sie zur Aufnahme des neuen ewigen Evangeliums befähigt sind.

Je mehr nun aber der Schluß des Nathan geeignet ist

den Schein zu verbreiten, als ob das Christenthum keine andere Stellung zur universellen Religion einnehme, als das Judenthum und die muhamedanische Religion, um so mehr fühlen wir uns aufgefordert den Gesichtspunkt herauszustellen, der uns Einsicht in diese Verhältnisse gewährt. Wenn wir einzelne Erscheinungen im Leben christlicher Völker für sich betrachten, insbesondere diejenigen, die auf starren Dogmatismus, intolerante Gesinnung hinweisen, so muß freilich zu diesen Momenten des Lebens die im Nathan dargestellte kosmopolitische Liebe einen sehr auffallenden Contrast bilden. Blicken wir aber hin auf das Wesen der christlichen Religion, auf das, was dieselbe in Wahrheit ist, so darf nicht in Abrede gestellt werden, daß das Christenthum selbst, welches die Schranken, die der Particularismus jeder Art willkürlich gesetzt hat, aufhebt und alle besonderen Momente des sittlichen Lebens mit der Totalität oder der Idee vermittelt, als die ursprüngliche Quelle, als das Prinzip des Kosmopolitismus sich uns zeigt. Eine Religion, die, ohne daß ihre Wirksamkeit durch die Verschiedenheit der Nationalität, der intellectuellen Bildung, des Alters, des Geschlechts der Individuen beschränkt werden könnte, Allen, auch den am meisten Verlassenen, den von der Welt Ausgestoßenen, ja selbst den der schwersten Sünde Verfallenen, wofern dieselben gegen den Lichtstrahl der Gnade sich nicht hartnäckig verschlossen haben, das Reich Gottes, in welchem alle Seelen auch an der Seligkeit Theil nehmen, öffnet: diese Religion muß nothwendig die Wahrheit jenes Kosmopolitismus, die nach Lessing das esoterische Wesen der Freimaurerei bildet, an den Tag gebracht haben. Ja man muß sagen, erst dann, wenn die Idee des Kosmopolitismus einen geschichtlich positiven Halt gewonnen, gleich der im Christenthume sich bethätigenden Liebe mit den besonderen Interessen der Völker und Individuen sich durchdrungen hat, werde sie im Unterschiede von dem nur allgemeinen Ideale als bestimmtes, persönliches Leben auch verwirklicht. Daher denn

müssen der ganz durchgebildete Christ und der, soweit dies bei den Schranken, die einmal dem Individuum gesetzt wurden, zu erreichen ist, volle, universelle Mensch mit einander in Identität sein. Nur da, wo man entweder die universelle Tendenz des Christenthums ganz verkannt, oder den Begriff der Humanität einseitig, nicht in Beziehung zur höchsten, absoluten Wahrheit aufgefaßt hat, ist die Möglichkeit vorhanden, daß man das Reinmenschliche und das wirklich Christliche für einander widersprechende Begriffe, von denen der eine den andern ausschließen soll, erklärt.

Wer wollte im Ernste behaupten, daß es Lessings Scharfblicke und Wahrheitsliebe verborgen geblieben sei, daß das zur Weltreligion bestimmte Christenthum in der Entwickelung des Lebens der Völker und der einzelnen Individuen das Princip der Humanität ungleich mehr zum Durchbruche gebracht habe, als dies im Judenthum, welches den Segen des unendlichen Gottes auf das eine auserwählte Volk beschränken will, und im Islam, der den weltlichen und geistlichen Despotismus von einem Gewalthaber ausgehen läßt, erreicht werden konnte. Die Anmaßung seiner Gegner jedoch, welche, wie sie den Buchstaben der Religion zur Herrschaft bringen wollten, wider den Geist sündigten, aus dem die Religion hervorgegangen ist, führte es herbei, daß Lessing im Nathan so sich stellen konnte, daß es schien, als ob die Bedingungen, unter denen das Reinmenschliche zur Entfaltung kommt, eher bei Juden und Muhamedanern, als bei den bigotten, unduldsamen Christen vorhanden seien. Wie konnte der Dünkel jener hochmüthigen, intoleranten Theologen mehr gedemüthigt werden, als dadurch, daß in Charakteren, die den von ihnen so sehr verachteten Juden und Muhamedanern angehörten, der wirkliche Adel der Seele, Züge des liebevollen, mit dem hellen Verstande in Einklang gebrachten Herzens recht auffallend zum Vorschein kamen, während dagegen die durch den pfäffischen Geist beherrschten Anhänger der christlichen Religion es an den Tag

legten, daß sie zum reinmenschlichen Gefühle sich nicht zu erheben vermochten.

Es ist unserm eignen Herzen Bedürfniß hier eines Mannes zu gedenken, der schon vor mehr als dreißig Jahren bedeutende, jedoch sehr wenig bekannt gewordene Worte über den Gegenstand, den wir so eben zu erörtern suchten, geäußert hat. Daub, der bei seiner Seelenreinheit aller pfäffischen Gesinnung abhold war, aber auch mit seltenem Tiefsinn die Wahrheit des Christenthums ergründete, schildert den eigenthümlichen Charakter des Nathan vortrefflich mit folgenden Worten: „Wenn, sagt Daub, die Hauptpersonen des Drama Nathan, Saladin und der Tempelherr, die zugleich Repräsentanten der mosaischen, jüdischen und christlichen Religion sind, sich in der Liebe vereinigen und in ihr auch den Namenunterschied vertilgen sollen, und man fragt, wodurch dies geschehen kann, so muß geantwortet werden durch diejenige von den drei Religionen, welche die Religion der Liebe selbst ist; sie hat, was die beiden andern durch sie erhalten, nämlich den Glauben, daß eben die Liebe mächtiger als der Haß zu sein und allen Haß, alle Eifersucht zu vernichten vermöge, einen Glauben, den weder Moses, noch Muhamed, sondern einzig und allein Jesus Christus bewähren und gewähren kann. Lessings Nathan und Saladin haben diesen Glauben, und sind stark durch ihn, aber ohne seinen Grund zu kennen, sie sind Christen, aber ohne so zu heißen; der Dichter hat sie dazu gemacht, aber sein Interesse ist, das weder sich, noch Anderen zu gestehen, und den Christen, durch den allein der Mensch groß wird, wo nicht zu verkleinern, doch zu ignoriren, damit im Juden und Muselmann eben der Mensch groß und liebenswürdig erscheine. Kirchenhäupter, gewissenlos, hinterlistig, heimtückisch und raubsüchtig, wie Lessings Patriarch, kennt die Geschichte; aber Juden in der Art weise, wie Nathan, und Muselmänner, großmüthig und edel, wie Saladin, sind bis jetzt bloße Geschöpfe der Einbildungskraft gewesen, der unsers Dich-

ters, welcher, von christlichen Eltern geboren, in der christlichen Lehre und Kirche erzogen, die Macht der christlichen Liebe an sich erfahren hatte. Ohne jene Macht und ohne Hinblick auf Christus, den einzigen, dessen vollkommene Weisheit, Liebe und Seelengröße keine Erzeugnisse der menschlichen Einbildungskraft sind, sollte es wohl dem Schöpfer des Nathan mit aller seiner Genialität, mit allen seinen Talenten und seiner Kraft zu abstrahiren und zu idealisiren, dennoch unmöglich gewesen und geblieben sein, ein Werk, wie das seinige ist, hervorzubringen.*)

Um den Totaleindruck, den Nathan der Weise in uns zurückläßt, ganz würdigen zu können, wollen wir noch einmal sowol die positiven als die negativen Momente des Drama der Einbildungskraft des Lesers vergegenwärtigen. Es sind seltsame Gegensätze, die im Drama hervortreten und nach der Intention des Dichters zur Auflösung gebracht werden sollen. Einmal ist es der pfäffische Geist, der das natürliche und reinmenschliche Gefühl verleugnend, durch rohe Gewalt, aber auch nicht ohne Hinterlist und Tücke die Herrschaft über die Gemüthswelt der Laien zu behaupten sucht. Gegen diese die Freiheit des Innern, ohne die keine wirkliche Religion denkbar ist, unterdrücken wollende Hierarchie sehen wir die geistige Macht des Verstandes sich erheben, der die Unwahrheit, womit die Priester die Religion verdunkelt haben, in aller Schärfe aufdeckt **). Es ist aber nicht allein die illiberal gewordene Theologie, welche im Schauspiele bekämpft wird, sondern der Dichter, indem er von der dem Boccaz entnommenen Novelle Gebrauch macht, zieht die objective Wahrheit aller Religionen, die darauf Ansprüche machen geoffenbart zu sein, in Zweifel. Die Vorstellung wenigstens, als ob die religiöse Wahrheit in das

*) Judas Ischarioth v. Daub. Th. 2. S. 52—53.

**) Weil im Nathan der Verstand imposant auftritt, konnte Göthe (W. Bd. 35. S. 342) sagen, daß Nathan ein Stück sei, wo der Verstand fast nur allein spreche.

Nichtwissen sich auflöse, wird dem Zuhörer und Leser nahe gerückt. Betrachtet man diesen polemischen Theil des Drama für sich, so muß derselbe allerdings an jene nur negative Richtung uns erinnern, die der Verstand schon früher im englischen Deismus, seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts aber auch in dem über Deutschland sich verbreitenden Rationalismus genommen hatte. Da man bei der Würdigung des ganzen Drama gewöhnlich nur die negativen Momente ins Auge faßte, man namentlich den im Märchen ausgesprochenen Zweifel für das letzte entscheidende Wort nahm, welches der Dichter selbst über diese Gegenstände zu sagen vermöge, so konnte die im Nathan enthaltene Wahrheit mit demjenigen, was dem gemeinen Bewußtsein als das Ideal der Aufklärung gilt, identificirt werden. Es war bereits Friedrich Heinrich Jacobi, der wenige Jahre nach Lessings Tode das negative Moment als das dem Nathan eigenthümliche herauszustellen sich bemühte. In polemischer Beziehung zu Moses Mendelssohn giebt Jacobi die Tendenz des Nathan mit folgenden Worten an: „Die Absicht dieses Gedichts liegt ja so klar zu Tage, daß sie jedem Leser von selbst entgegen kommt; die Absicht den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterschied zu strafen, alle die als Schwärmer zu brandmarken, welche wähnen, einen allgemeinen einzigen wahren Weg nach Gott zu wissen, und deswegen sich gedrungen fühlen müssen, jedweden, der dieses Wegs verfehlt, darauf zu lenken, ja ihn hinein zu zwingen; die Absicht auf die eindringendste Weise darzuthun, daß alles Wähnen über Gott und seine Weltregierung Verwegenheit, Ergebenheit in Ihn' allein Frömmigkeit und Weisheit sei" *).

Es liegt sehr nahe, daß eine nur negative Aufklärung, für welche die objective Wahrheit der Religion gar nicht vorhanden ist, darauf dringt, daß auf dem Gebiete des Glaubens

*) Fr. Heinr. Jacobis W. Bd. IV. Abth. 2. S. 238.

die Toleranz zur Ausübung gebracht werde. Und so sehen wir denn auch, daß die Freunde der Aufklärung, die im Nathan das eigene Ideal wieder zu erkennen glauben, dies Drama besonders deswegen mit Lobsprüchen überhäufen, weil, wie sie behaupten, in demselben die Lehre der Toleranz für Alle verständlich und überzeugend verkündigt worden. Auch wir sind weit entfernt, die ächte Toleranz, den tiefen sittlichen Grund, auf dem dieselbe beruht, verkennen zu wollen. Wie die Lehre der religiösen Duldung auf die Schranken, die dem Individuum von dem Schöpfer gesetzt wurden, hinweist, so wird auch erkannt, daß es da, wo allein das eigene Gewissen des Menschen das Urtheil zu vollziehen hat, unziemend, ja in manchen Fällen selbst vermessen ist, wenn der Außenstehende über die innern Verhältnisse des Mitmenschen aburtheilen und diesen wol gar durch Anwendung der Gewalt anders bestimmen will. Göthe, dessen Milde das Rohe, Gewaltsame jeder Art so sehr zuwider war, und der dagegen von der reinen Humanität, die das Lebenselement des Nathan ist, sich ergriffen fühlte, äußert über denselben dies: „Möge doch die bekannte Erzählung, glücklich dargestellt, das deutsche Publikum auf ewige Zeiten erinnern, daß es nicht nur berufen wird, um zu schauen, sondern auch um zu hören und zu vernehmen. Möge zugleich das darin ausgesprochene göttliche Duldungs- und Schonungsgefühl der Nation heilig und werth bleiben.“ *)

Wie wir nun aber einerseits aus voller Ueberzeugung dem großen Dichter darin beistimmen, daß das Duldungs- und Schonungsgefühl, wofern es auf Demuth vor der Wahrheit beruht, dem sittlichen Geiste des Volkes nicht fehlen darf, so fühlen wir andrerseits uns auch bewogen zu erinnern, daß die ächte, des wirklichen Christen würdige Toleranz erst nach langem, schwerem Kampfe gewonnen werden kann. Der In-

*) Göthe's Werke, (Tübingen 1840) Bd. 35. S. 354.

differentiſt begreift nicht, wie es nur natürlich iſt, daß derjenige, welcher in der Wahrheit ſich beſeligt fühlt, zugleich auch das Verlangen hat, dieſelbe auch in denen, die bisher ihr noch entfremdet waren, zur Anerkennung zu bringen. Was in ſolchen Fällen das Individuum über die natürliche Anmaßung den Sieg gewinnen läßt, iſt allein die Liebe, welche nicht zugibt, daß die geheimſte Tiefe in der Gemüthswelt Anderer auf unzarte, rohe Weiſe berührt werde. Den Kampf, den das ſittliche Bewußtſein zu beſtehen hat, bevor es den Sieg über die einander widerſtreitenden Mächte gewinnt, deutet Friedrich Schlegel in folgenden Worten an: „Toleranz kann nur von dem gefodert werden, und an dem gelobt werden, von dem ſeinem Prinzipe nach eher Intoleranz zu erwarten iſt, denn außerdem ſollte ſie ſich ja wohl von ſelbſt verſtehen. Toleranz iſt die Tugend der noch kämpfenden, kriegführenden Kirche; in der Religion des Friedens, in der triumphirenden Kirche wird ſie nicht mehr nöthig und nicht mehr möglich ſein.“ *)

Jene Meinung jedoch, daß dem Dichter des Nathan ſelbſt eine Toleranz, welche Gleichgültigkeit gegen die geoffenbarte Religion vorausſetzt, Befriedigung gewährt haben würde, können wir deswegen nicht theilen, weil Leſſings ganzes Verhalten im wirklichen Leben mit der Annahme des religiöſen Indifferentismus in grellem Widerſpruche ſein würde. Gerade jene Wahrheiten, welche der Indifferentiſt bei Seite liegen läßt, mußten, wie wir geſehen haben, Leſſing's Inneres ſo tief bewegen, alle ſeine geiſtigen Kräfte Jahre lang in Anſpruch nehmen. Wo die religiöſe Wahrheit in ſo hohem Grade das ſittliche Bewußtſein eingenommen hat, da darf das Duldungsgefühl, welches als das Reſultat des Kampfes gewonnen wird, unmöglich mit derjenigen Toleranz, welche Folge

*) Leſſings Gedanken und Meinungen aus deſſen Schriften zuſammengeſtellt und erläutert von Friedr. Schlegel. Bd. 3. S. 14 u. 15.

der nur negativen Aufklärung iſt, für identiſch genommen werden. Gewiß auch iſt, daß jene Worte, welche aus der Vorrede des Nathan auf uns gekommen ſind, eine Deutung, welche dem religiöſen Indifferentismus entſpricht, nicht zulaſſen. Es heißt freilich *): „Wenn man ſagen wird, dieſes Stück lehre, daß es nicht erſt von geſtern her unter allerlei Volk Leute gegeben, die ſich über alle geoffenbarte Religion hinweggeſetzt hätten und doch gute Leute geweſen wären, wenn man hinzufügen wird, daß ganz ſichtbar meine Abſicht dahin gegangen ſei, dergleichen Leute in einem weniger abſcheulichen Lichte vorzuſtellen, als in welchem der chriſtliche Pöbel ſie gemeiniglich erblickt, ſo werde ich nicht viel dagegen einzuräumen haben.“ Dann jedoch fährt der zwar gerechte, tolerante, gleichwol aber von denen, für die er Toleranz fodert, ſich ſelbſt unterſcheidende Leſſing alſo fort: „Denn Beides kann auch ein Menſch lehren und zur Abſicht haben, der nicht jede geoffenbarte Religion, nicht jede ganz verwirft. Mich als einen ſolchen zu ſtellen, bin ich nicht verſchlagen genug, doch dreiſt genug, mich als einen ſolchen nicht zu verſtellen.“ **)

---

*) Leſſings Werke, Bd. XI. S. 535 u. 536.

**) Blicke in das Innere Leſſings läßt uns beſonders auch der Brief thun, den er den 9. Januar 1771 an Moſes Mendelsſohn ſchrieb. Es heißt hier: „Iſt es aber auch wohl gut, Wahrheiten zu denken, ſich ernſtlich mit Wahrheiten zu beſchäftigen, in deren beſtändigem Widerſpruche wir nun ſchon einmal leben, und zu unſerer Ruhe beſtändig fortleben müſſen. Ich beſorge nicht erſt ſeit geſtern, daß, indem ich gewiſſe Vorurtheile weggeworfen, ich ein wenig zu viel mit weggeworfen habe, was ich werde wieder holen müſſen. Daß ich es zum Theil nicht ſchon gethan, daran hat mich nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrath wieder in das Haus zu ſchleppen. Es iſt unendlich ſchwer zu wiſſen, wenn und wo man bleiben ſoll, und Tauſenden für einen iſt das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo ſie des Nachdenkens müde geworden.“ (L. W. Bd. XII. S. 281.) Wie contraſtirt dieſer tiefe Ernſt, der, obſchon er zweifelt, gleichwol den Inhalt der Offenbarung nicht aufgiebt, mit dem religiöſen Indifferentismus anderer

Was überhaupt den negativen Momenten im Nathan das Gegengewicht hält, ist die kräftige, wahre, von Liebe durchdrungene Gemüthswelt, von der zwar weniger die Rede ist, die aber in wirklichen Charakteren und in ergreifenden Situationen uns unmittelbar vorgeführt wird. Indem es die positive Macht der Idee, die dem sittlichen Bewußtsein inwohnende Wahrheit ist, wodurch die negativen Mächte zur Auflösung gebracht werden, so unterscheidet sich unser Drama auffallend von denjenigen Schöpfungen, in denen die Satire den Grundton bildet. Den Gedichten dieser letzten Classe gehört auch Moliere's mit Recht gelobter, ja als Charakterbild meisterhaft durchgeführter Tartuffe an, der aber, weil in ihm das negative Moment vorherrscht, statt der reinen, idealen Wahrheit nur die psychologische Wahrheit zur Anschauung bringt. Da das satirisch-psychologische Interesse auffallend in den Vordergrund tritt, so kann der Totaleindruck, den Moliere's Tartuffe in uns zurückläßt, auch nicht das dem Gemüthe in jeder Hinsicht wohlthuende, uns ganz befriedigende Gefühl sein. Anders dagegen verhält es sich mit dem Nathan. Es lebt in demselben ein Etwas, welches, wie es als das Eigenthümliche dieses Drama sich herausstellt, so auch dasjenige ist, was dem Gedankenernste und dem Gemüthsleben des deutschen Volks ganz entspricht, ja als eine neue Manifestation des Geistes, der einst die Reformation ins Leben rief, betrachtet werden darf. Daß der Dichter der sichtbaren, unwahr gewordenen Kirche die unsichtbare Kirche, der Halbheit die feste resolute Gesinnung, der Gleißnerei und Heuchelei die Wahrheit des Charakters, überhaupt dem in Folge der Cultur Verbildeten, an der Schnörkelei Gefallen Findenden den wirklichen, wahren Menschen, welcher auch die Sympathie mit

---

ausgezeichneten Denker und Dichter des 18. Jahrhunderts, die jene religiösen Wahrheiten, welche Lessings Denken fortwährend beschäftigten, geradezu in Sätze der allgemeinen Moral auflösten!

der Natur nicht verleugnet, mit ungemeinem Erfolg gegenübergestellt hat, darin wol ist der Grund zu suchen, daß Nathan der Weise für alle, welche des Gefühls der Freiheit nicht entbehren, von jeher eine seltene, wundersame Anziehungskraft gehabt hat. Es kann das Interesse an dieser idealen Schöpfung um so weniger abnehmen, als jener geistige Kampf, auf den das Drama hinweist, immer noch vorzugsweise das intellectuelle und sittliche Leben des Menschen beschäftigt. Indem der Dichter den wider die Wahrheit der Religion erhobenen Zweifel in der Demuth vor Gott, in der Liebe zum Mitmenschen überwindet, so gibt dies dem Dargestellten eine eigenthümliche Weihe, und wir müssen uns selbst gestehen, daß bis zu einem gewissen Grade das Heiligthum geöffnet, das Geheimniß der Religion enthüllt worden ist.

2. Nathan als Drama.

Wir haben bisher Nathan seinem Gedankengehalt nach zu würdigen gesucht, aber noch nicht die Form berücksichtigt, in der die Idealwelt zur Erscheinung kommt. Die von Lessing hier gewählte künstlerische Form darf nicht als ein bloßes Vehikel der philosophischen Idee betrachtet werden. Wie Nathan der Weise dialogisch abgefaßt worden, so ist er auch ein wirkliches Schauspiel, d. h. es wird in demselben eine Handlung, die um ihrer selbst willen Interesse erweckt, zur Darstellung gebracht. *) Man sollte fast glauben, daß die im Nathan so sehr hervortretende Didaktik, die Absicht, dem Zuschauer und

*) Der Begriff der poetischen Handlung ist entwickelt in des Verfassers Schrift: Das Komische und die Komödie (Göttingen 1844) S. 132—145.

Leſer eine beſtimmte Lehre zu verkündigen, mit jener freien Bewegung des Individuellen und dem Fortſchreiten des ſceniſchen Spiels, wie dies das Drama fodert, nicht wol zu vereinigen wäre. Um aber Beides, das didaktiſche und dramatiſche Intereſſe, in einem Gedichte befriedigen zu können, dazu war der dramatiſche Verſtand, die Bühnenkenntniß desjenigen Dichters erfoderlich, welcher, wie er der Begründer des deutſchen Theaters iſt, ſo immer noch, was die Anordnung und Ausführung des ſceniſchen Spiels anlangt, als ein kaum wieder erreichtes Vorbild daſteht. Die in der Handlung des Nathan hervortretenden Gegenſätze, Conflicte ſind allerdings nicht der Art, daß durch ſie, wie in der eigentlichen Tragödie, unmittelbar die Tiefe des Innern aufgeregt und die ganze Wahrheit des Lebens zur Anſchauung gebracht würde. Wenn nicht die Welt des eigentlichen Gedankens die Handlung durchweg begleitete, ſo würde uns das Schauſpiel über die Sphäre des ſogenannten Familien- oder bürgerlichen Drama nicht erheben. Ungemein aber gelingt es dem Dichter, auch innerhalb der Schranken des Familiendrama die Lehre des Kosmopolitismus geltend zu machen und das Intereſſe für das Naheliegende, Natürliche mit dem Geiſte, der ſich zum Allgemeinen, Univerſellen erhebt, in Einklang zu bringen. Unter jenen Schauſpielen, in denen der Ton des Familiendrama angeſchlagen wird, iſt Nathan der Weiſe dasjenige, in welchem bei völliger Ausſcheidung der nur zufälligen, materiellen Elemente das Reinmenſchliche, dem hier recht augenfällig die Naturwahrheit zu Grunde liegt, zur Offenbarung kommt. Die milde Rührung, welche das Ganze in uns zurückläßt, iſt eine ſolche, wodurch das Gemüth erkräftigt wird, dieſes in jeder Hinſicht ſich frei, wahrhaft erhoben fühlt.

a. Die Handlung.

Zum Schauplatze der Handlung wählte der Dichter Je-

rusalem und es spielt das Stück zu jener Zeit, als bereits der heldenmüthige Saladin die heilige Stadt den Abendländern wieder entrissen hatte. Die Novelle des Boccaz, aus der der Dichter den Stoff zum Nathan nahm, läßt den Vorfall zwischen dem Sultan Saladin und dem Juden Melchisedek in Alexandrien sich ereignen. Der Grund, der den deutschen Dichter bestimmte, den Schauplatz nach Jerusalem zu verlegen, ist sehr begreiflich. Diese Stadt war einst der Sammelplatz desjenigen Volks, welches in seinem Hochmuthe das absolute Prinzip, den Schöpfer und Erhalter der Welt, als den bloßen Stamm-, Particulargott des einen auserwählten Volks betrachtet wissen wollte. Christus, der die durch das Judenthum gesetzten Schranken aufgehoben und Gott als den allen Völkern offenbar gewordenen verkündigt hatte, mußte, weil er dies gethan, zu Jerusalem den Tod erleiden. Im Mittelalter war es Jerusalem, wo die mit fanatischer Wuth einander bekämpfenden Christen und Muhamedaner Gräuelthaten begehen konnten, in denen das Reinmenschliche unterzugehen drohte. Mit dieser entsetzlichen Intoleranz bildet der Geist der Humanität, aus dem das ganze Drama hervorgegangen ist, einen auffallenden Contrast, der aber gerade bewirkt, daß die im Schauspiele verkündigte Wahrheit dem Zuschauer und Leser imposant entgegentritt. Auch bemerken wir, daß dadurch, daß der Dichter die Handlung in einer bestimmten Zeit und an einem Orte spielen läßt, der eine weltgeschichtliche Bedeutung hat, das Lehrgedicht der Sphäre des nur Idealen (Abstracten) mehr noch entrückt und dem Ganzen gewissermaßen eine historische Unterlage, die der concreten, individuellen Wahrheit ganz entspricht, gegeben wird.

Die beginnende Handlung zeigt uns Nathan gerade in dem Momente, wo er, von einer weiten Reise zurückgekehrt, die Flur des eigenen Hauses wieder betreten hat. Von der ihm entgegenkommenden Daja hört er, daß während seiner Ab-

weſenheit das Haus brannte und ſeine Tochter Recha in Gefahr war ein Raub der Flammen zu werden. Es war ein gefangener, durch Saladin begnadigter Tempelherr, der Recha den Flammen entreißen und ſie dem Leben wiedergeben ſollte. Zugleich erzählt Daja, daß der jugendliche Held, nachdem er die That vollbracht, kalt und ungerührt vom Jauchzen der ihn umgebenden Menge ſich entfernt habe. Als Daja an den folgenden Tagen den Jüngling, der unter den Palmen wandelt, die des Auferſtandenen Grab umgeben, anfleht, daß er Recha wiederſehen und ihren heißen Dank annehmen wolle, ſo geht er in dieſe Bitten nicht ein, ja kann Daja mit Spott und Hohn von ſich abweiſen. Nathan, der nun auch ſeine geliebte Recha ſieht und ſpricht, überzeugt ſich davon, daß dieſelbe durch das plötzliche Kommen und Verſchwinden ihres Erretters, in welchem ſie keinen wirklichen Menſchen, ſondern einen Schutzengel zu ſehen glaubt, der auf einige Zeit die menſchliche Geſtalt angenommen habe, ſehr im Innern aufgeregt, ja ſchon bis zu jenem Moment gebracht iſt, wo die Seele der eigentlichen Schwärmerei ſich hingibt. *)

Als Daja meldet, daß der Tempelherr, der ſeit mehren Wochen verſchwunden war, wieder unter den Palmen wandele, ſo iſt Nathan entſchloſſen, den Retter ſeiner Tochter anzugehen, wenngleich ihn, wie er es ſich ſelbſt geſteht, die rauhe Tugend des Sonderlings in eine gewiſſe Verlegenheit

---

*) Nathan.

Traun,
Da müſſen Herz und Kopf ſich lange zanken,
Ob Menſchenhaß, ob Schwermuth ſiegen ſoll.
Oft ſiegt auch keines, und die Phantaſie,
Die in den Streit ſich mengt, macht Schwärmer,
Bei welchen bald der Kopf das Herz, und bald
Das Herz den Kopf muß ſpielen. — Schlimmer Tauſch! —
Das Letztere, verkenn' ich Recha nicht,
Iſt Recha's Fall: ſie ſchwärmt.

gebracht hat. Die Scene nun, wo Nathan den Tempelherrn anredet und den Verſuch macht, durch die aus wirklicher Gemüthstiefe hervorgehende Wahrheit den Stolz, ja Trotz, den der Jüngling wider Nathan geltend machen will, zu überwinden, iſt in poetiſch-dramatiſcher Hinſicht eine der vortrefflichſten Scenen des Schauſpiels. *) Obſchon der Jüngling Alles aufbietet, um durch die edle Geſinnung, die der Jude ſo ungeſchminkt an den Tag legt, in ſeinem Verhalten zu demſelben nicht umgewandelt zu werden, kann er doch ſolchem Vorhaben nicht treu bleiben; er muß dem Juden, aus dem augenfällig der wahre Menſch ihn anredet, ganz ſich hingeben, dieſem in ſympathetiſchen Gefühlen das eigene Herz öffnen. Aber auch für Nathan hat nicht minder die äußere Geſtalt, als das ganze Weſen des Sonderlings eine ſeltſame Anziehungskraft, und die Worte:

„Wie wird ſich meine Recha freuen! —
Und ach! welch eine heitre Ferne ſchließt
Sich meinen Blicken auf!"

verrathen, daß im Innern Wünſche ſich regen, deren Gewährung er von der Zukunft erwartet. Zugleich auch muß das Bild des Jünglings Erinnerungen an eine ſchon lange nicht mehr den Lebenden angehörende Perſönlichkeit in Nathan erwecken:

Nicht allein
Wolfs Wuchs, Wolfs Gang: auch ſeine Stimme. So,
Vollkommen ſo, warf Wolf ſogar den Kopf;
Trug Wolf ſogar das Schwerd im Arm'; ſtrich Wolf
Sogar die Augenbraunen mit der Hand,
Gleichſam das Feuer ſeines Blicks zu bergen. —
Wie ſolche tiefgeprägte Bilder doch
Zu Zeiten in uns ſchlafen können, bis
Ein Wort, ein Laut ſie weckt.

*) S. Akt 2. Sc. 7. L. W. Bd. II. S. 245—250.

Das unbestimmte Gefühl, die Ahnung, die in Nathan rege geworden, tritt mehr noch hervor, als der Tempelherr auf die Frage, wie er heiße, den Namen Curd von Stauffen nennt; denn Nathan erinnert sich, wenn auch nur dunkel, daß sein verstorbener Freund, Ritter Wolf von Filnek, mit einer Stauffen verheirathet war. Und so sehen wir denn, daß Nathan die von dem Jünglinge ihm zugerufenen Worte:

„Der Forscher fand nicht selten mehr, als er
Zu finden wünscht."

nicht ohne sinnenden Ernst sich wiederholt.

Der Tempelherr aber, der von nun an nur auf die Stimme der Natur hört, eilt, ohne die Rückkehr Nathans, der zum Saladin gerufen ist, abzuwarten, zur Recha. Die Scene, wo der Tempelherr und Recha sich mit einander unterreden *), gehört, wenigstens nach unserm Urtheile, nicht zu denjenigen Theilen des Drama, die durch Wärme der Empfindung und individuelle Wahrheit den Zuschauer einnehmen. Gewiß wollte der Dichter uns zeigen, daß das Weib auch da, wo es über die wirkliche Beschaffenheit der Dinge in Unwissenheit sich befindet, durch das ihm eigenthümliche reine Gefühl weit mehr vor den Verirrungen der Leidenschaft geschützt wird, als dies beim Manne, in dem das Leben zum vollen Selbstbewußtsein sich aufgeschlossen hat, der Fall ist. Wenn nämlich Recha's Gegenwart den Tempelherrn dahin bringt, daß in ihm die leidenschaftliche Liebe zum völligen Ausbruche kommt, so sehen wir dagegen, daß Recha, die, so lange das Bild ihres Erretters als ein dunkeles in ihr lebte, fieberhaft aufgeregt war, beim wirklichen Anblick des Tempelherrn die völlige Freiheit und Ruhe des Gemüths wieder gewinnt. **)

---

*) S. Akt 3. Sc. 2. L. W. Bd. II. S. 262—266.

**) Recha.
Denn was ich höchstens dir gestehen könnte,
Wär', daß es mich — mich selbst befremdet, wie

Die Leidenschaft aber, die den Tempelherrn zur Recha ergriffen hat, dient dem Dichter als Triebfeder, wodurch die Verwicklung der Handlung herbeigeführt, und in das Ganze jener Gegensatz, jene Spannung, die einmal dem Drama nothwendig ist, gebracht wird. Als der Tempelherr den von Saladin zurückkehrenden Nathan nicht ohne Heftigkeit „Vater“ anredet und Recha's Hand begehrt, so kann der gewissenhafte Jude, der wieder vergeblich bestimmte Nachrichten über die Abkunft des Jünglings zu erhalten sucht, die Bitte des ungestüm Drängenden noch nicht gewähren. Dieser jedoch, dem das, was in dem Innern des wackern, vorsichtigen Nathan vorgeht, ein völliges Geheimniß ist, sieht in dessen Bedenklichkeit, Zögerung nichts anderes als den jüdischen Stolz, Hoch-

---

Auf einen solchen Sturm in meinem Herzen
So eine Stille plötzlich folgen können.
Sein voller Anblick, sein Gespräch, sein Thun
Hat mich . . .

Daja.

Gesättigt schon?

Recha.

Gesättigt, will
Ich nun nicht sagen; nein — bei weitem nicht —

Daja.

Den heißen Hunger nur gestillt.

Recha.

Nun ja;
Wenn Du so willst.

Daja.

Ich eben nicht.

Recha.

Er wird
Mir ewig werth, mir ewig werther, als
Mein Leben bleiben; wenn auch schon mein Puls
Nicht mehr bei seinem bloßen Namen wechselt;
Nicht mehr mein Herz, so oft ich an ihn denke,
Geschwinder, stärker schlägt.

muth, der nicht will, daß das Geschlecht des Abraham mit einem minder reinen Geschlechte sich vermische. Daja, der es daran liegt, daß für Recha eine Heirath zu Stande komme, wodurch diese den Christen wiedergegeben und ihr selbst Aussicht gewährt wird, in die Heimath zurückzukehren, wendet sich von Neuem an den Tempelherrn und meldet ihm, daß Recha, was jedoch diese selbst nicht wisse, keineswegs Nathans eigene Tochter, sondern ein von christlichen Eltern gebornes Kind sei. Diese Worte werden in dem von Leidenschaft Aufgeregten, der bereits Verdacht gegen den „toleranten Schwätzer“ hegt, in welchem er einen „jüdischen Wolf im philosophischen Schafpelz“ sieht, zündende Funken, und er kann in diesem Momente dahin gebracht werden, daß er an dem Juden Rache nehmen will. Im Sturm der Leidenschaft, im Wirbel der Unentschlossenheit eilt der Tempelherr zum Patriarchen und begeht insofern Verrath gegen Nathan, als er dem verfolgungssüchtigen Priester die Möglichkeit vorhält, daß in Jerusalem ein Jude lebe, der ein Christenkind als eigene Tochter auferziehe. *)

Die Unterredung des Tempelherrn mit dem Patriarchen gibt dem Dichter nicht nur Gelegenheit, die Polemik wider die Hierarchie frei auszulassen **), sondern es ist auch diese ganze Scene dazu bestimmt, das dramatische Interesse zu steigern und alle jene Schreckgestalten, wodurch die Intoleranz

---

*) Was der Tempelherr wider Nathan beabsichtigte, gesteht er später diesem selbst:

„Ich bildete mir ein:
Ihr wolltet, was Ihr einmal nun den Christen
So abgejagt, an einen Christen wieder
Nicht gern verlieren. Und so fiel mir ein,
Euch kurz und gut das Messer an die Kehle
Zu setzen.“

**) L. W. Bd. II. S. 299—304. Vergl. ob. S. 107 ff.

des geistlichen Despotismus die Gemüther in Furcht setzt, der Einbildungskraft des Zuhörers vorzuführen. Die Möglichkeit ist vorhanden, daß der milde Ernst, der bisher Grundton unsers Gefühls war, in Empfindungen übergeht, die das Furchtbare, Entsetzliche in sich tragen. Da aber der Priester, der seinem blutgierigen Hasse ein neues Opfer zu bringen Willens ist *), in dem Werkzeuge, welches er zur Ausführung seines Vorhabens gebrauchen möchte, fehlgreift, so muß er selbst es sein, der herbeiführt, daß die Verwickelung in die Entwickelung umschlägt und die Handlung einen unsern sympathetischen Gefühlen entsprechenden Ausgang nimmt. Es will nämlich der sogenannte Zufall, daß jener Klosterbruder, dem der Patriarch den Auftrag ertheilt, den Juden, auf den der Tempelherr hindeutete, aufzufinden, dasselbe Individuum ist, welches einst vor achtzehn Jahren Nathan das Christenkind überreichte. Indem der Klosterbruder vermuthet, daß es Nathan sei, dem der Patriarch auf die Spur kommen möchte, begibt er sich sogleich in Nathans Wohnung.

Wie die 7. Scene des 4. Acts diejenige ist, wo die Verwickelung der Handlung in die Entwickelung umzuschlagen beginnt, so ist sie es auch, die durch dramatische Schönheit, Naturwahrheit und Tiefe der Empfindung den Zuschauer wun-

*) Daß es dem Patriarchen an Macht nicht fehlt das auszuführen, was er wider den Juden beabsichtigt, zeigen folgende Worte:

„Den Bösewicht,
Den Juden mir nicht nennen? — mir ihn nicht
Zur Stelle schaffen? — O, da weiß ich Rath,
Ich geh sogleich zum Sultan. — Saladin,
Vermöge der Capitulation,
Die er beschworen, muß uns, muß uns schützen,
Bei allen Rechten, allen Lehren schützen,
Die wir zu unsrer allerheiligsten
Religion nur immer rechnen dürfen!
Gottlob! wir haben das Original,
Wir haben seine Hand, sein Siegel. Wir!“

derſam anzieht. *) Nathan, der gerade darüber ſinnt, wie er, ohne die Urſache ſeiner Neugier zu verrathen, des Tempelherrn Abkunft und wirklichen Namen ermitteln könne **), nimmt den Kloſterbruder, dem er gern mildthätig ſich erweiſen möchte, bereitwillig an. Als derſelbe ſagt, daß auch er einſt Etwas, was nicht zu verachten geweſen, in Nathans Hände gelegt habe, ſo fodert dieſer jenen auf, das ihm anvertraute Pfand beſtimmter zu nennen, damit er es, an Werth ſiebenfach erhöht, zurückgeben könne. Statt nun aber dies zu thun, erzählt der Laienbruder von dem Schickſale, welches ihn als Eremit getroffen habe, wie er dann zum Patriarchen gekommen ſei und wie dieſer ihn zu Allerlei, was in ihm Ekel erwecke, gebrauchen wolle, über welche Mittheilungen Nathan, der da meint, daß das Ganze auf ein leeres Geſchwätz hinauslaufe, faſt die Geduld verliert. Um ſo mehr aber müſſen jene Worte:

„Nun, es kömmt! —
Da hat ihm (dem Patriarchen) Jemand heut' ins Ohr geſetzt:
Es lebe hier herum ein Jude, der
Ein Chriſtenkind als ſeine Tochter ſich
Erzöge."

Nathan überraſchen und die Tiefe ſeines Innern aufregen. Nicht nur beſorgt er, daß das, was er ſo lange als Geheimniß bewahrte, dies nicht mehr bleiben werde, ſondern auch die Furcht befällt ihn, daß der Patriarch, der von ſeinem wirklichen Verhältniß zur Recha Kunde erhalten zu haben ſcheint, ihn auf die grauſamſte Weiſe verfolgen werde. Seine Beſorg-

*) S. a. O. S. 319—327.

**) „Wüßt ich nur
Dem Tempelherrn erſt beizukommen, ohne
Die Urſach meiner Neugier ihm zu ſagen!
Denn wenn ich ſie ihm ſag', und der Verdacht
Iſt ohne Grund, ſo hab' ich ganz umſonſt
Den Vater auf das Spiel geſetzt."

niß und Verlegenheit wird noch größer, als der Klosterbruder sagt, daß er in Folge des ihm vom Patriarchen ertheilten Auftrags, jenem Juden auf die Spur zu kommen, mit einem Male sich erinnert habe, daß er selbst es gewesen sei, der einst vor achtzehn Jahren ein Kind christlicher Abkunft Nathan überreichte. *) Bald jedoch stellt es sich heraus, daß der Laienbruder, in welchem das unmittelbare Wahrheitsgefühl mehr als die Autorität des Patriarchen gilt, unfähig ist Nathan zu verrathen. Was ihn bestimmt, für denselben Partei zu nehmen, äußert er treuherzig in folgenden Worten:

War ja wohl
Natürlich; wenn das Christentöchterchen
Recht gut von Euch erzogen werden sollte:
Daß Ihrs als Euer eigen Töchterchen
Erzögt. — Das hättet Ihr mit aller Lieb'
Und Treue nun gethan, und müßtet so
Belohnet werden? Das will mir nicht ein.
Ei freilich, klüger hättet Ihr gethan,
Wenn Ihr die Christinn durch die zweite Hand
Als Christinn auferziehen lassen; aber
So hättet Ihr das Kindchen Eures Freunds
Auch nicht geliebt. Und Kinder brauchen Liebe,
Wärs eines wilden Thieres Lieb' auch nur,
In solchen Jahren mehr, als Christenthum.
Zum Christenthume hats noch immer Zeit.
Wenn nur das Mädchen sonst gesund und fromm

*) Klosterbruder.
Sagt:
Hat Euch ein Reutknecht nicht vor achtzehn Jahren
Ein Töchterchen gebracht von wenig Wochen?
Nathan.
Wie das? — Nun freilich — allerdings —
Klosterbruder.
Ei seht
Mich doch recht an! — Der Reutknecht, der bin ich.

Vor Euern Augen aufgewachsen ist,
So bliebs vor Gottes Augen, was es war!

In dieser Situation nun ist es dem sonst so zurückhaltenden, das tiefere Gefühl nie zur Schau tragenden Nathan Bedürfniß, sein Inneres dem treuherzigen Laien zu öffnen und das Entsetzliche, was ihn einst traf, mitzutheilen. Wir hören, daß durch die Wuth christlicher Schwärmer Nathans Weib und sieben hoffnungsvolle Söhne in Gnath, wohin sie geflüchtet waren, gemordet wurden, daß er selbst nach solchen Erlebnissen drei Tage und Nächte in Asch' und Staub vor Gott gelegen, geweint, beiher mit Gott gezürnt, die Welt verwünscht und der Christenheit unversöhnlichen Haß zugeschworen hat.

„Doch nun kam die Vernunft allmälig wieder.
Sie sprach mit sanfter Stimm': „und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Rathschluß das! Wohlan!
Komm! übe, was du längst begriffen hast;
Was sicherlich zu üben schwerer nicht,
Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh' auf!" — Ich stand! und rief zu Gott: ich will!
Willst du nur, daß ich will!" *)

Unmittelbar darauf, als Nathan sich aus dem Staube erhoben und sich selbst wiedergefunden hatte, erschien jener Reitknecht und brachte das verwais'te, dem Ritter Wolf von Filnek zugehörige Kind:

*) Wir begnügen uns anzudeuten, daß der Dichter, als er dies Drama vollendete, wenige Monate zuvor schwer geprüft worden war. In welcher entsetzlichen Ironie Lessing, der Frau und Kind zugleich verlieren sollte, sich Luft machte, zeigt besonders jener Brief vom 3. Januar 1778, den er an Eschenburg schrieb. (L. W. Bd. XII. S. 497.) Wie in Nathan, so war es gewiß auch in Lessing die Entäußerung des Eigenwillens und das Vertrauen zur Vorsehung, wodurch der furchtbare Schmerz des Innern bewältigt wurde.

„Was Ihr
Mir damals sagtet, was ich Euch: hab' ich
Vergessen. So viel weiß ich nur; ich nahm
Das Kind, trugs auf mein Lager, küßt' es, warf
Mich auf die Knie und schluchzte: Gott! auf Sieben
Doch nun schon Eines wieder!"

Dies von christlichen Eltern zwar geborne, jedoch verwaiſ'te und nach dem Willen des Vaters Nathan übergebene Kind betrachtet derselbe als dasjenige, in welchem die Vorsehung die gemordeten eigenen Kinder ihm ersetzen wollte. So dient denn das Geständniß, welches er dem Klosterbruder ablegt, dazu, ihn wegen Recha, die er als seine Tochter in derjenigen Religion, die er selbst für wahr hält, auferzog, zu rechtfertigen. Der Dichter deutet an, daß der Frevel, den jene christlichen Schwärmer an der sittlichen Welt und der Heiligkeit der Natur begangen haben, dadurch gewissermaßen gesühnt ist, daß Nathan seine väterliche Liebe, welche er den eigenen Kindern nicht mehr zuwenden konnte, unverkümmert dem ihm übergebenen, fremden Kinde schenkte. Obschon aber Nathan sich als Recha's zweiten Vater betrachten darf, so ist er dennoch erbötig dieselbe denjenigen, die an sie frühere Rechte haben, d. h. solche, welche auf Natur und Blut sich gründen, abzutreten. Er erklärt dem Klosterbruder:

„Aber laßt uns länger nicht
Einander nur erweichen. Hier brauchts That!
Und ob mich siebenfache Liebe schon
Bald an dies einz'ge fremde Mädchen band;
Ob der Gedanke mich schon tödtet, daß
Ich meine sieben Söhn' in ihr aufs neue
Verlieren soll: — wenn sie von meinen Händen
Die Vorsicht wieder fodert, — ich gehorche!"

Da der Klosterbruder dem gewissenhaften Juden ganz beistimmt und auch zur Ausführung des Entschlusses, den derselbe

gefaßt hat, Hülfe leistet, so wird Nathan so zu sagen Herr des Schicksals und vermag den Knoten, der durch die Leidenschaft und Unbesonnenheit des Tempelherrn sehr verwickelt zu werden droht, glücklich zu lösen. In dem Brevier, welches der Klosterbruder von seinem ehemaligen Herrn, dem Ritter Wolf von Filnek, noch aufbewahrt, findet Nathan nicht nur über das wirkliche Verhältniß des Tempelherrn zur Recha die von ihm gewünschten Aufschlüsse, sondern er entdeckt auch, daß die beiden Genannten, wie Geschwister, so auch Glieder der Familie des Sultan Saladin sind. Nathan aber, der nun wirklich Recha's Blutsverwandte gefunden hat, steht nicht an das Recht, welches dieselben an jene haben, anzuerkennen und ist entschlossen ihnen Allen das Geheimniß, welches ihm selbst geoffenbart worden ist, mitzutheilen. Im Gefühle einer höhern Macht als Werkzeug gedient zu haben, ruft er die Worte aus:

„Gott!
Daß ich nicht gleich hier unter freiem Himmel
Auf meine Kniee sinken kann! Wie sich
Der Knoten, der so oft mir bange machte,
Nun von sich selber löset! — Gott! wie leicht
Mir wird, daß ich nun weiter auf der Welt
Nichts zu verbergen habe! Daß ich vor
Den Menschen nun so frei kann wandeln, als
Vor dir, der du allein den Menschen nicht
Nach seinen Thaten brauchst zu richten, die
So selten seine Thaten sind, o Gott! —

Indem auch Saladin und Sittah jener Familie angehören, welche ihre in den Zufällen und Wirren des Lebens von einander getrennten Glieder wiederfinden und als solche erkennen soll, so war es nothwendig, daß auch diese muhamedanischen Charaktere in das Drama aufgenommrn und schon vor der Wiedererkennung mit den andern Charakteren in Berüh-

rung gebracht wurden. Wie dies im Laufe der Handlung herbeigeführt wird, entspricht dem Geiſte des Drama und keine Abſicht des Lehrgedichts verräth ſich uns. Es liegt nahe, daß Sittah, die aus den Schilderungen des Deſterdar Al-Haſi den in Jeruſalem lebenden reichen Juden ſchon lange kennt, ihren Bruder, den Sultan Saladin, antreibt, daß dieſer Nathan, um von demſelben ein Darlehn zu erhalten, in den Palaſt beſcheidet. Da der Dichter Charaktere, die eine Lehre verkündigen ſollen, in ſolche Situationen zu bringen weiß, wo ſie als wirkliche, von der Wahrheit durchdrungene Menſchen ſich zeigen, ſo vermag er ſelbſt Scenen, in denen das didaktiſche Element entſchieden hervortritt, in das wirklich dramatiſche Spiel aufzunehmen. Es iſt beſonders jene Scene, wo Nathan das Märchen von den drei Ringen zum Vortrage bringt, ſo angelegt und ausgeführt worden, daß in dem Zuhörer, der, was Göthe in der angeführten Stelle nicht hervorhebt *), zugleich Zuſchauer wird, das Intereſſe für die ſceniſche Kunſt, die Erwartung auf das Kommende immer rege bleibt. Wir wollen jedoch nicht in Abrede ſtellen, daß andere Scenen, welche in Saladins Palaſte ſpielen, nicht in der Weiſe die individuelle Wahrheit und das Fortſchreiten des Drama uns ſehen laſſen, wie dies da ſtattfindet, wo Nathan ſelbſt auftritt und die eigentliche Handlung zur Entwicklung bringt. Auch darf man wol ſagen, daß die Scene zwiſchen Saladin und dem Tempelherrn weniger das dramatiſche als das pſychologiſch-didaktiſche Intereſſe befriedige **). Es ſchreitet freilich auch in jenen beiden Scenen, wo Al-Haſi und Saladin auftreten ***), die eigentliche Handlung nicht fort; andrerſeits aber ſind es gerade dieſe Scenen, welche durch das Hervortreten origineller Charakterzüge und durch eine kühne,

*) S. oben S. 129.

**) Act 4. Sc. 4.

***) Act 1. Sc. 3. u. Act 2. Sc. 9.

INST.-OXFORD-TAYLOR

wider die so hochgepriesene Civilisation erhobene Polemik für den tiefern Menschen eine ungemeine Anziehungskraft haben.

Der Schluß des Drama befriedigt jene Forderungen, welche wir an das Familienschauspiel machen dürfen. Wir bemerken noch einmal, daß ein eigentlich Neues während der Handlung sich nicht ereignen soll; wol aber soll das, was denen, die es wissen sollten, bisher ein Geheimniß geblieben war, diesen auch wirklich geoffenbart werden. Indem die Kunst des Dichters bei der Entfaltung der Handlung gerade darin sich bethätigt, daß das Mysterium allmählig sich uns entschleiert, so sind wir auch auf die doppelte Erkennung, welche zuletzt erfolgt, vorbereitet. Dessenungeachtet wird in dem Momente, wo Saladin im Tempelherrn und in Recha die Kinder seines verstorbenen geliebten Bruders Assad erkennt, eine gewisse Ueberraschung in dem Zuschauer hervorgerufen. Für Diejenigen, die da etwa meinen, daß bei dieser Erkennung einer nur äußern Autorität, den im Brevier sich vorfindenden schriftlichen Nachrichten, Glauben geschenkt werde, bemerken wir noch Folgendes. Schon da, als Saladin den Tempelherrn zum ersten Male erblickt, wird durch denselben Assads Bild so lebendig in ihm erweckt, daß er, von wunderbarer Rührung ergriffen, den Jüngling, der hingerichtet werden soll, vom Tode rettet. Diese auffallende, auf ein Naturverhältniß hinweisende Aehnlichkeit zwischen dem Tempelherrn und Saladins Bruder ist es auch, die Nathan abhält, der dringenden Bitte des Tempelherrn, die dieser so vertraulich, herzlich an ihn richtet, Folge zu leisten. Man darf daher wol sagen, daß die schriftlichen Zeugnisse, in denen Saladin sogleich die Handschrift des eigenen Bruders wiedererkennt, dem, was schon lange das Herz geahnet, die innere Stimme als das Wahre verkündigt hat, so zu sagen nur noch das äußere Siegel aufdrücken.

Wenn wir die Vorfälle, wie dieselben in unserm Drama

ſich an einander reihen, als ein Ganzes zu überſchauen ſuchen, ſo gewinnen wir die Ueberzeugung, daß es die eigene Thätigkeit der Menſchen iſt, wodurch am Ende das ſo erfreuliche Reſultat herbeigeführt wird. Wir ſehen, wie Nathan durch Wahrheitsliebe und Einſicht in das Weltleben jenen Conflict, der bereits hervorgetreten iſt und verderblich zu werden droht, glücklich zu löſen vermag. Die ſogenannte natürliche Cauſalität, welche Alles, was vorfällt, in einem innern Zuſammenhange und in dem Charakter ſelbſt die treibende Urſache uns zeigt, vermiſſen wir nicht in unſerm Drama. Wie aber einerſeits die pſychologiſche Wahrheit in der Handlung zur Anſchauung gebracht wird, ſo darf andrerſeits nicht überſehen werden, daß derjenige Dichter, den man den Dichter des Verſtandes genannt hat, im Nathan die gemeine (empiriſche) Cauſalität einer höheren untergeordnet und den Hauptcharakter als das Werkzeug jener abſoluten, göttlichen Macht, welche die menſchlichen Angelegenheiten leitet, hingeſtellt hat. Nicht nur weiſt des Tempelherrn und Recha's wunderbare Rettung auf ein Prinzip hin, welches den ſogenannten Zufall aufhebt *), ſondern auch die Art und Weiſe, wie die Charak-

*) Nathan.
Der Wunder höchſtes iſt,
Daß uns die wahren, echten Wunder ſo
Alltäglich werden können, werden ſollen.
Ohn' dieſes allgemeine Wunder hätte
Ein Denkender wohl ſchwerlich Wunder je
Genannt, was Kindern bloß ſo heißen müßte,
Die gaffend nur das Ungewöhnlichſte,
Das Neuſte nur verfolgen. —
Meiner Recha wär'
Es Wunders nicht genug, daß ſie ein Menſch
Gerettet, welchen ſelbſt kein kleines Wunder
Erſt retten müſſen? Ja, kein kleines Wunder!
Denn wer hat ſchon gehört, daß Saladin

tere, welche dazu bestimmt sind als Glieder einer Familie sich zu vereinigen, theils bewußt, theils wider ihre Absicht im Laufe der Handlung mit einander verschlungen und dem Ziele zugeführt werden, ist geeignet die in den Ereignissen der Geschichte waltende höhere Macht dem Auge des Geistes vorzuführen.

Es war Moses Mendelssohn, der Nathan den Weisen geradezu ein Lobgedicht auf die Vorsehung nannte. *) Dies Urtheil ist freilich ein zu allgemeines und insofern war Friedrich Jacobi, der dasselbe angegriffen und dagegen die polemische Tendenz des Nathan hervorgehoben hat, im Rechte **). Andrerseits aber vermochte Jacobi die Wahrheit, die in Mendelssohns Ausspruche über den Nathan enthalten ist, nicht zu würdigen. Wenn, wie dies in unserm Drama stattfindet, dasjenige, was als das Resultat der Handlung sich herausstellt, als die Ausführung eines höhern Plans erscheint, der denen, die handelten, Anfangs völlig unbekannt war, so darf mit Grund behauptet werden, daß der Dichter dem Zuschauer das Walten der Vorsehung habe zeigen wollen. Wir gebrauchen mit Bedacht das Wort Vorsehung, um, wie im Nathan die göttliche Macht sich äußert, dies von dem Eingreifen des Schicksals (εἱμαρμένη, μοῖρα, fatum), welches bekanntlich den Mittelpunkt der antiken Tragödie bildet, zu unterscheiden. ***)

Je eines Tempelherrn verschont? daß je
Ein Tempelherr von ihm verschont zu werden
Verlangt? gehofft? ihm je für seine Freiheit
Mehr als den ledern Gurt geboten, der
Sein Eisen schleppt; und höchstens seinen Dolch?

*) S. Moses Mendelssohns Schriften (Leipzig 1843) Bd. II. S. 365.

**) S. Fr. Jacobi's W. Bd. IV. Abth. 2. S. 236—238. Vgl. ob. S. 128.

***) S. des Verfassers Schrift: Die Idee des Tragischen. Göttingen 1838. S. 223 ff.

Es liegt uns fern, Nathan den Weisen, welcher den Charakter des sogenannten Familiendrama nicht verleugnet, in poetischer Hinsicht mit jener großartigen, majestätischen Tragödie, die, indem sie das Menschliche untergehen läßt, zugleich auch die Erhebung in uns hervorruft, vergleichen zu wollen. Dennoch aber behaupten wir, daß der Dichter des Nathan dadurch, daß er auf den Standpunkt der neuern, d. i. christlichen Weltansicht sich erhoben hat, dem Gemüthe eine Befriedigung gewährt, wie sie in den Schöpfungen der antiken Kunst uns noch nicht zu Theil wird. Es beruht im Geiste der Religion des Alterthums, daß auch in der Tragödie die absolute Macht ein dunkeles, geheimnißvolles Wesen bleibt, welches nur dann aus dem Hintergrunde hervortritt und in seiner Erhabenheit sich entschleiert, wenn es das negativ gewordene Endliche zu Grunde richtet. Ist daher von dem Standpunkte der Religion des Alterthums die Gottheit vor Allem da gegenwärtig, wo sie als das nothwendige Prinzip recht auffallend, imposant die Willkür des Menschen straft, so entspricht es der Weltbetrachtung, die aus dem Geiste der christlichen Religion hervorgegangen ist, daß die Thätigkeit der Gottheit auch an demjenigen, was uns ganz nahe liegt, was scheinbar das nur Gewöhnliche, Gemeine ist, wahrgenommen wird. Tiefen der Wirklichkeit, die denen, welche das Absolute nur als das Schicksal kannten, verborgen waren, öffnen sich nun, und es vermag bei dem Lichte, welches von der christlichen Religion ausgeht, das Auge des Geistes die Freiheit, Selbstbestimmung des Menschen auch da zu erkennen, wo dieser die göttlichen Rathschlüsse zur Ausführung bringt. Indem die Gottheit als die den Menschen beseligende Liebe sich manifestirt, so ist die Möglichkeit vorhanden, daß auch solche Widersprüche, welche das sittliche Bewußtsein am meisten niederdrücken, es zu vernichten drohen, lediglich durch die innere Macht der Wahrheit zur Auflösung gebracht werden. Hiemit glauben wir angedeutet zu haben, daß der Dichter des Nathan die Aufgabe,

die in dem neuern Drama zu lösen ist, vollkommen aufgefaßt und die dem Geiste der christlichen Religion entsprechende Weltansicht geltend gemacht hat.

b. Die Charaktere.

Die poetische Handlung hat zu ihrer Voraussetzung das Spiel der Charaktere, die dadurch, daß sie beim Verfolgen ihrer besondern Zwecke mit einander in Conflict gerathen, jenen Prozeß, der in seiner Totalität die Handlung bildet, hervorrufen. Es war daher nothwendig, daß, als wir im vorigen Abschnitt die Handlung erläuterten, zugleich auch der Charaktere, ohne welche die Handlung dies nicht wäre, Erwähnung thaten. Gleichwol aber erscheint es uns zweckmäßig, daß, nachdem wir das Drama, insofern es ein Ganzes, eine ideale Einheit bildet, gewürdigt haben, nun noch die Charaktere als solche besonders betrachten. Die individuelle Wahrheit, welche in dem Drama enthalten ist, wird sich uns dann mehr noch aufschließen, wenn wir jene lebendigen Persönlichkeiten, die die Träger der Handlung sind, näher ins Auge gefaßt und diese idealen Gestalten bis zu dem Momente, wo ihnen die scenische Kunst das volle poetische Leben ertheilt, verfolgt haben.

Der wirkliche Charakter sagt aus, daß durch die Thätigkeit des Willens die besondern Momente des Geistes in Einheit zusammengefaßt und in diese lebendige Totalität auch die im Temperamente sich regenden natürlichen Kräfte aufgehoben sind. Wie einerseits im Charakter das ideale Prinzip über das nur natürliche Leben den Sieg davon getragen hat, so darf andrerseits nicht übersehen werden, daß die Natur die Bedingung zur Existenz jenes freien Wesens ist, welches als Charakter sich selbst bestimmt und handelt. Damit der Charakter dies in Wahrheit sei, ist erfoderlich, daß die dem Na-

turgrunde eigenthümliche Kraft und Stärke mit dem höhern, idealen Leben in Einheit sich durchdringe. Jene Willenskraft, die unter allen Verhältnissen Achtung, selbst Bewunderung uns abnöthigt, setzt voraus, daß auch die Naturmächte wirksam sind, dieselben die Basis der sittlichen Welt bilden.

Wie der Charakter der sittlichen Welt das natürliche Leben in Einheit mit dem geistigen Leben gebracht hat, so auch machen wir an den von dem Künstler gebildeten Charakter die Foderung, daß derselbe nicht minder dem idealen als dem realen Momente Genüge thue. Indem die Wahrheit des poetischen Charakters gerade darin beruht, daß derselbe das Allgemeine, das Wesen des Individuums hervortreten läßt, so muß es einleuchten, daß die Darstellung oder vielmehr die bloße Nachahmung (Copie) dieses oder jenes dem gemeinen Leben angehörenden Individuums uns nicht zufrieden stellen kann. Der Künstler, welcher das Wirkliche (die Natur) von dem geistigen Prinzip getrennt uns zeigt, muß durch die Treue, womit er das Einzelne, Zufällige wiedergibt, ein unfreies, unheimliches Gefühl in uns zurücklassen. Die Erhebung, welche die ächte Kunst in uns hervorruft, setzt voraus, daß wir den idealen Begriff, der die Wahrheit des Wirklichen ist, angeschaut haben. Auf der andern Seite freilich darf das ideale Wesen des vom Künstler gebildeten Charakters nicht an das nur Allgemeine, die bloße Personification des Begriffs uns erinnern. Dies würde nur Armuth des individuellen Lebens verrathen, während die wahre Kunst gerade darin sich bethätigt, daß sie das Ideale mit dem Individuellen ganz zu durchdringen, das Geistige in der Fülle des Naturlebens auch zu verwirklichen vermag. Zur Einsicht in die innern Gründe, die unser Urtheil über die in der poetischen Welt vorkommenden Charaktere bestimmen, deuten wir noch Folgendes an. Damit wir dem ganzen Charakterbilde Wahrheit beilegen können, ist erfoderlich, daß der Einheitspunkt, in dem die besonderen, dem Charakter zugehörigen Momente ihre Erklä-

rung finden, uns unmittelbar entgegentritt. Findet dies ſtatt, ſo können auch ſolche Momente, welche einander entgegengeſetzt ſind, ja einander zu widerſprechen ſcheinen, uns an der Wahrheit des dargeſtellten Charakters nicht irre machen. Ja es iſt möglich, daß beim Anblick jener idealen Wahrheit, die den aus der ſchöpferiſchen Phantaſie hervorgegangenen Charakteren eigenthümlich iſt, uns einleuchtet, daß die aus der Beobachtung der gemeinen Wirklichkeit gewonnene pſychologiſche Wahrheit einer Erweitrung durch das univerſelle Prinzip bedarf.

Was nun die von Leſſing gebildeten Charaktere anlangt, ſo ſind ſie freilich nicht, wie die Shakeſpeareſchen und viele Götheſche Charaktere, unmittelbar aus der ſchöpferiſchen Phantaſie hervorgegangen. Man ſieht es mehren Leſſingſchen Charakteren, beſonders denen des Nathan an, daß der Dichter von dem Begriffe oder der idealen Sphäre aus den Uebergang in das wirkliche, unmittelbare Leben zu gewinnen ſucht. Hätte Leſſing nicht den Tact für das Reale, ſo würden diejenigen ſeiner Charaktere, welche Repräſentanten des Prinzips ſind, der individuellen Wahrheit entbehren. Nun aber iſt Leſſing in dem Grade wirklicher Dichter, daß er auch an dem Gattungsbilde die individuellen Züge ungemein ſcharf hervortreten läßt. Da unſer Dichter Alles, was ſich ereignet und auf die Handlung einwirkt, in innerm Zuſammenhange mit dem ganzen Verhalten des Charakters, mit dem Spiele der Leidenſchaften, ſelbſt mit dem ſcheinbar Zufälligen uns ſehen läßt, ſo muß gerade er eine ſeltene Meiſterſchaft beim Hervortreten der pſychologiſchen Wahrheit an den Tag legen. Allerdings deutet er oft mehr an, als daß er die ganze Eigenthümlichkeit des Charakters in allen Nuancen völlig herausſtellte. Mehre ſeiner Charaktere ſind ſo gehalten, daß ſie ihre Vollendung erſt durch die ſceniſche Darſtellung gewinnen können. Leſſing ſetzt daher den denkenden Schauſpieler voraus, erwartet von demſelben, daß er die ihm gegebenen Winke berückſichtigen und ſo

das Skizzenhafte zur Ausführung bringen werde. Ist nun der Schauspieler befähigt genug, den Andeutungen des Dichters Folge zu leisten, so wird er gerade bei Darstellung dieser Charaktere, welche erst auf der wirklichen Bühne die in ihnen enthaltene Wahrheit uns aufschließen, seiner Kunst den höchsten Triumph bereiten. Jene in neuerer Zeit oft gehörte Klage, daß Lessing als Theaterdichter das Gemüth nicht befriedige, den Zuschauer fast kalt lasse, hat gewöhnlich darin ihren Grund, daß der Mime in die Tiefe des darzustellenden Charakters nicht einzudringen, vom lebendigen Mittelpunkte aus die besonderen Momente nicht zu begeistigen vermochte.

Wie Nathan der Weise überhaupt den Conflict des Geistes der Humanität mit dem Vorurtheile und der eigentlichen pfäffischen Gesinnung uns vorhält, so entspricht auch die Art und Weise, wie der Dichter die Charaktere des Drama in Gruppen aufstellt, deren Glieder sich in einander verschlingen, oder zu einander in Contrast treten läßt, der Idee, die dem Drama zu Grunde liegt. Wenn auf der einen Seite Nathan, der Tempelherr und Saladin als die Repräsentanten der kosmopolitischen Gesinnung auftreten, so ist es auf der andern Seite der Patriarch, zu dem auch Daja ein gewisses Verhältniß hat, der recht auffallend als Derjenige, der das Princip der Humanität zu bekämpfen trachtet, sich uns zeigt. Eine von diesen beiden Gruppen verschiedene Gruppe bilden der Klosterbruder und Al-Hafi, die beide bei ihrer Hinneigung zur Wahrheit des Naturlebens als die Repräsentanten des edlen Naturalismus bezeichnet werden dürfen.

Nathan ist vom Dichter augenfällig mit Vorliebe behandelt und es ist nicht zu verkennen, daß dieser oft unmittelbar selbst aus dem Hauptcharakter des Drama uns anredet. Das ganze Verhalten Nathans zeigt uns die sittliche Gesinnung in völliger Einheit mit jenem Verstande, der, als ein praktischer,

auch das Weltleben; ſo weit die Stellung des Individuums zur Außenwelt es fodert, zu beherrſchen vermag. Wie Nathans Geiſt, der der Macht der Vorurtheile nicht unterlag, die Decke des Wahns durchbrochen hat, ſo iſt ſein Herz, welches er keinem Bedürftigen, der ſich an daſſelbe wendet, verſchließt, von Liebe durchdrungen. Nathans Humanität bewährt ſich beſonders auch da, wo er mit anderen, weniger durchgebildeten Charakteren in Conflict gerathen iſt. Wie er in ſolchem Falle einerſeits ſein Recht würdig vertritt und alle Vorſicht anwendet der drohenden Gefahr vorzubeugen, ſo iſt andrerſeits ſein Gefühl zu edel, ſein ganzer Charakter überhaupt zu feſt, als daß das Verhalten des ſchwankenden und bis zu einem gewiſſen Grade ſelbſt des Verraths ſich ſchuldig machenden Freundes ihn umſtimmen und zur Unbeſonnenheit verleiten könnte. Dieſe ſittliche Wahrheit des Charakters weiſt hier entſchieden auf den religiöſen Hintergrund hin; denn Nathan offenbart auf ſeinem kosmopolitiſchen Standpunkte eine Pietät, eine Hingebung an den göttlichen Willen, wie ſie gerade in Denjenigen, die Anhänger einer beſtimmten poſitiven Religion ſind, ſich äußert. Der Dichter deutet zugleich an, daß Nathan erſt nach ſchwerer Prüfung, hartem Kampfe der Menſch, der ſo zu ſagen aus einem Stücke iſt, werden ſollte. Gleich allen willenskräftigen, ganz ihrem Berufe lebenden Naturen trägt auch Nathan die innere Welt nicht zur Schau, und nur ungewöhnliche Ereigniſſe können ihn dahin bringen, daß er durch Mittheilung des Entſetzlichen, was ihn einſt traf, ſeinem Herzen Luft macht. Es iſt aber in Folge dieſer Erlebniſſe ſeinem Innern ein Etwas eingedrückt, wodurch wir auffallend an das geheimnißvolle Schickſal jenes Volks ſelbſt, dem Nathan ſeiner Abkunft nach angehört, erinnert werden. Wir können überhaupt nicht in Abrede ſtellen, daß in ſeiner Perſönlichkeit Züge, die dem Juden eigenthümlich ſind, ſich vorfinden. Nicht nur die Schärfe des Verſtandes, die, indem ſie die Dinge zuſpitzt, wie von ſelbſt in den

Witz übergeht, sondern auch die Vorsicht und Weltklugheit, die Nathan an den Tag legt, verrathen uns, daß er ein wirkliches Glied des jüdischen Volks ist.

Es war im Zeitalter des Dichters gewiß ein kühnes Unternehmen, daß derjenige Charakter, der in der mosaischen Religion auferzogen war, zum Repräsentanten der Humanität erhoben, daß dem Weltbürger die Physiognomie des Juden geliehen wurde. Man denke daran, daß der Jude in der damaligen Zeit den Sitten, Gewohnheiten der Väter noch treu bleiben, an jenem Glauben, daß der Schöpfer und Regierer der Welt der Schutzgott des auserwählten Volks sei, noch festhalten wollte. Um dasjenige zu erklären, was Lessing hier that, hat man häufig die Meinung ausgesprochen, daß er in Nathan den eigenen jüdischen Freund, Moses Mendelssohn, habe verherrlichen wollen. Wir können diese Meinung schon deswegen nicht theilen, weil, so viel wir wissen, eine an Portraitwahrheit erinnernde Aehnlichkeit zwischen Nathan und dem Berliner Weltweisen noch von Keinem nachgewiesen ist. Veranlassung den Hauptcharakter des Drama so darzustellen, wie der Dichter es that, gab bereits Melchisedek, das Prototyp des Nathan, in der Novelle des Boccaccio. Indem Lessing die Anmaßung, den Dünkel der lutherischen Theologen demüthigen wollte, so lag es nahe, daß er in dem von jenen Theologen so verachteten Juden das Bild des wahren Menschen zur Anschauung brachte. Dann aber auch müssen wir einem neuern Kunstrichter darin beistimmen, daß es die universelle Tendenz des Drama selbst zu fodern scheint, daß in demselben ein dem jüdischen Volke zugehöriges Individuum vorzugsweise als Repräsentant der Humanität aufgestellt wird. *) Mehr als alle übrigen Völker galt bisher das jüdische für dasjenige, welches in seiner nationalen Abgeschlossenheit und in seinem religiösen Particularismus wider die Macht des universellen

*) H. T. Rötscher, Cyklus dramatischer Charaktere, S. 207.

Prinzips reagirt. Indem nun gerade derjenige Charakter, in welchem das Reinmenschliche zum völligen Durchbruche gekommen ist, als ein Glied des wegen seines Particularismus so sehr verrufenen Volks sich zeigte, so mußte dadurch der Sieg überhaupt, den der Geist der Humanität über das nationale und religiöse Vorurtheil gewonnen hatte, recht augenfällig, imposant hervortreten.

Wir erwarten vom Künstler, der die Rolle des Nathan übernommen hat, daß derselbe den Vertreter des Prinzips in individueller Wahrheit uns vorführe. Der ganze Charakter muß ohne Manier im edlen Naturstil gehalten werden. Wie aus Nathan der pathetische Ton nicht wiederklingen darf, so ist auch jener nüchterne Lehrton, der mit der innern Wärme des Charakters so sehr contrastirt, ganz zu vermeiden. Nathan, der frei von Leidenschaft ist und durch die Schärfe und Umsicht seines Geistes auch in verwickelten Fällen bald Herr der Verhältnisse wird, muß Ruhe, die der Würde nahe kommt, in der ganzen Haltung seiner Persönlichkeit an den Tag legen. Wenn in dem Bilde, welches der Künstler hinstellt, auch angedeutet würde, daß Nathan diese Ruhe, welche die Hingebung des Eigenwillens in den göttlichen Willen voraussetzt, erst in Folge schwerer innerer Kämpfe gewonnen hat, so würde der ganze Charakter noch bedeutender, demselben eine gewisse Weihe ertheilt werden. Es widerstreitet der idealen Wahrheit nicht, daß auch jene Züge, in denen die Eigenthümlichkeit des Juden sich äußert, in das Totalbild aufgenommen werden. Nur darf das jüdische Idiom nicht grell hervortreten, indem dann ein widerwärtiger Mißton in jene Harmonie, die in uns hervorgerufen werden soll, störend eingreifen würde.

Die scenische Darstellung des so früh verstorbenen Schauspielers Hoppe *) verdiente in vieler Hinsicht Lob. Wir sa-

*) Wir sahen dessen Gastspiel auf der Dresdner Hofbühne im October 1844.

hen den edlen, liebenswürdigen Greis, in dem zwar ein geheimnißvoller Ernst an jenes Geschick, welches ihn einst traf, uns erinnert, der aber lange schon wieder zur Freiheit des Geistes sich erhoben hat und immer noch in frischer Lebenskraft fortwirkt. Der Schauspieler gab nie dem rhetorischen Pathos sich hin und verschmähte es überhaupt durch Mittel, welche der ächten Kunst fremd sind, auf die Zuschauer einzuwirken. Wie edle Wahrheit, die in Milde, selbst in Weichheit sich äußert, dem Ganzen zu Grunde lag, so konnte der Schauspieler da, wo dies ihm erfoderlich schien, den heitern Witz und die feine Ironie spielen lassen. Wir glauben jedoch, daß, wenn der eigentliche Humor entschieden zum Durchbruch gekommen wäre, dann auch das ganze Charakterbild noch an individueller, poetischer Wahrheit gewonnen haben würde. *)

Wenn Nathan die Individualität mit dem universellen Prinzipe ganz zu vermitteln vermag, so kündigen dagegen im Tempelherrn die Widersprüche so auffallend sich an, daß es der Reflexion schwer wird die besondern Momente dieses Charakters in Einheit zusammenzufassen. Obschon derselbe noch

*) Nach Rötschers Urtheil hat der unvergeßliche Seydelmann in der Rolle des Nathan den Höhepunkt der Charakterdarstellung erreicht. Ihm gelang, wie der genannte Kunstrichter sagt, die vollständige Individualisirung des allgemeinen Lebensprinzips. „Er war in keinem Momente ein bloßer Redner, sprach niemals nur abstracte Wahrheiten, sondern verkörperte unablässig in Haltung, Gebärde und dem nuancenreichsten Ausdruck die Gestalt des Dichters zu einem vollen, ganzen Menschen, in dem Alles, was er sagte, Gesinnung geworden war. Während uns der Nathan Lemms, wo es die Macht der Rede galt, unwiderstehlich hinriß, so wirkte Seydelmann durch die über den ganzen Menschen ausgegossene Milde und Liebenswürdigkeit, welche er seinem Nathan zu verleihen wußte. Namentlich wirkte dazu die Nuance des Humors vortrefflich, wodurch besonders die Freiheit des Gemüths in Nathan auf die beredteste Weise zur Erscheinung kam.“ S. Cyklus dramatischer Charaktere, S. 210.

im jugendlichen Alter steht und hin und wieder auch an den Blitzen des Geistes Gefallen findet, so ist gleichwol ein düsterer Ernst, der den nächtlichen Tiefen sich zuneigt, in ihm vorherrschend. Es ist keineswegs allein der Contrast zwischen der Glaubenslehre, in der er auferzogen wurde, und jener freien Weltansicht, zu der sein denkender Geist sich erhoben hat, wodurch das Disharmonische im Tempelherrn und seine Unzufriedenheit mit dem, was die Wirklichkeit gewährt, hervorgerufen wurde. Das Mißgeschick, welches den Jüngling zu verfolgen scheint, zeigt sich auch darin, daß er, der in zartester Kindheit die Eltern verlieren mußte, lange schon der Verwandten entbehrt und gegenwärtig sogar als Gefangener im Lande der Feinde sich befindet. Nicht ohne Selbstgefühl über die Vorurtheile, denen die Menge erliegt, sich erhebend, muß die Art und Weise, wie er die Wahrheit, die im Innern lebt, der erscheinenden Wirklichkeit entgegenhält, die Charaktere, mit denen er in Berührung gekommen ist, verletzen. Als er nicht ohne Gefahr des eignen Lebens ein andres Leben dem Tode entriß, sucht er nicht nur der Menge, die ihn bewundert, auszuweichen, sondern er verschmäht auch den Dank Derjenigen, die denselben aus edlem, reinem Herzen ihm darreichen wollen. Ja, um nur die Tiefe des Gemüths, die in ihm wirklich rege geworden ist, den Außenstehenden nicht zu verrathen, bemüht er sich derselben eine Form zu geben, wodurch sie als das Gegentheil von dem erscheint, was sie in Wahrheit ist. Gewiß bleibt es, daß dieser Sonderling, in dem Züge, die auf den ungewöhnlichen Menschen hinweisen, unverkennbar uns entgegentreten, trotz seiner Tugend das Reinmenschliche noch nicht zur Offenbarung bringt. Damit dies wirklich eintrete, ist erfoderlich, daß die Liebe in ihm völlig zum Durchbruche komme, durch dieselbe der Stolz der Subjectivität überwunden werde.

Wir sehen, daß Nathan diesen Stolz nicht ohne Erfolg bekämpft und daß Derjenige, der bisher mit dem Leben zerfallen war, durch Recha dahin gebracht wird, daß er in ihr das

Glück des Lebens zu finden glaubt. Indem nun aber Nathan Anstand nimmt dem Jüngling das, worauf dieser gewissermaßen ein Recht zu haben glaubt, zu gewähren; so kann das von leidenschaftlicher Liebe und Argwohn verfinsterte Gemüth auf einige Zeit dem eigentlich verkehrten Geiste sich hingeben. Die Schurkerei des Patriarchen, die dieser so offen an den Tag legt, dann aber auch die ernste Mahnung, welche Saladin an den Jüngling ergehen läßt, bewirken, daß dieser im eignen Innern sich wiederfindet und das Unrecht, welches er Nathan angethan hat, erkennt. Da jedoch dieser erklärt, daß nun auch ein Bruder Recha's sich eingefunden, der vor Allen über der Schwester künftiges Schicksal zu entscheiden habe, so wird von Neuem in dem Tempelherrn Argwohn hervorgerufen.

Es beruht in der Intention des Dichters, daß erst am Schlusse des Drama derjenige Charakter, in dem so auffallend der Widerspruch hervortrat, zur wirklichen Freiheit des Geistes sich erheben soll. Auch in der Schlußscene erscheint der Tempelherr Anfangs noch mißtrauisch, und es ist ein innerer Kampf erforderlich, bevor er der leidenschaftlichen Liebe sich zu entäußern und sich selbst als den Bruder der Recha zu erkennen vermag. Nachdem er aber dies gethan hat, so kommt auch das Disharmonische, das in sein inneres und äußeres Leben so störend eingegriffen hat, zur Auflösung. Wie die Liebe zur Schwester dem Jünglinge die Gemüthswelt, die er so lange entbehrte, öffnet, so wird derselbe dadurch, daß es sich herausstellt, daß er ein Glied der Familie des Saladin ist, daß „jene Träume, womit man seine Jugend einwiegte, doch mehr als Träume waren“ *), der Wahrheit des wirklichen Lebens, welches ihm bisher in einem nur düstern Lichte erschien, zugeführt.

Saladin, der zwar nicht als heroischer Charakter, son-

*) S. den Schluß des Drama.

dern in seinem Privat- und Familienleben uns gezeigt wird, ist gleichwol des großen, im ganzen Morgenlande gefeierten Fürsten würdig dargestellt worden. Indem der Dichter auf Nachrichten, welche in der wirklichen Geschichte über Saladins Denkweise mitgetheilt sind, Rücksicht nimmt, läßt er denselben zum Tempelherrn die Worte sagen:

„Bliebst du wohl bei mir?
Um mir? — Als Christ, als Muselmann: gleich viel!
Im weißen Mantel, oder Jamerlonk;
Im Tulban, oder deinem Filze: wie
Du willst! Gleich viel! Ich habe nie verlangt,
Daß allen Bäumen Eine Rinde wachse" *).

Auch Saladins Toleranz erscheint als die nothwendige Folge jener Humanität, die, weit entfernt dem Gewissen Anderer Gewalt anthun zu wollen, durch die Macht der Liebe das Reinmenschliche in den Bekennern der verschiedenen Religionen zur Entfaltung zu bringen sucht. Das Reinmenschliche, Herzliche kommt recht auffallend in jener Scene zwischen Nathan und dem Sultan zum Vorschein **). Der Letztere ist, wie sehr auch sein Gefühl dawider sich sträubte, durch die Ueberredungskunst seiner Schwester dahin gebracht worden, daß er dem reichen Juden eine Falle stellen, denselben „auf Glatteis" führen will ***).

---

*) L. W. Bd. II. S. 308.

**) a. a. O. S. 275 ff.

***) Saladin.
„Ich soll mich stellen; soll besorgen lassen;
Soll Fallen legen; soll auf Glatteis führen.
Wenn hätt' ich das gekonnt? Wo hätt' ich das
Gelernt? — Und soll das alles, ah, wozu?
Wozu? — Um Geld zu fischen! Geld! — Um Geld,
Geld einem Juden abzubangen? Geld!
Zu solchen kleinen Listen wär' ich endlich

Als nun aber Nathan dem Sultan gegenüber nicht nur Weltklugheit, sondern auch Charakterwahrheit, wirkliche Demuth vor Gott an den Tag legt, so verliert Saladin den Juden und das, was er durch denselben erreichen wollte, ganz aus dem Auge und er kann Nathan nur als den wahren Menschen, dessen Liebe er gewinnen möchte, betrachten. Nicht minder zeigt Saladin dies herzliche Wesen in der Unterredung mit dem Tempelherrn *), wo er aber auch zugleich dem sich vergessenden Jünglinge mit jener sittlichen Kraft, die nur dem wirklichen Charakter eigenthümlich ist, entgegentritt. Saladins Verhältniß zur Sittah gibt dem Dichter Gelegenheit die ganze Liebenswürdigkeit des Bruders, die Sorge, die derselbe der Schwester widmet, uns sehen zu lassen; aber auch die Art und Weise, wie der Fürst des abwesenden Vaters, des schon lange verschwundenen Bruders Assad gedenkt, ist geeignet die treue Liebe, womit er an den Gliedern der eignen Familie hängt, zu offenbaren.

Des Sultans Humanität bewährt sich auch in seiner Mildthätigkeit und Freigebigkeit, die aber dadurch, daß sie kein Maaß zu finden weiß, die eigentliche Verschwendung herbeiführt. Saladin ist, wie Al-Hafi von ihm aussagt, den Bettlern so feind, daß er „mit Strumpf und Stiel sie zu vertilgen sich vorgesetzt, und sollt' er selbst darüber zum Bettler werden.“ Indem er nur dem Bettler es zutraut, daß er wisse, „wie Bettlern zu Muthe sei, daß er gelernt habe mit guter Weise Bettlern geben,“ erhebt er den Derwisch Al-Hafi zu seinem Schatzmeister. Was er an dessen Vorgänger tadelt, ist dies:

Gebracht, der Kleinigkeiten kleinste mir
Zu schaffen?

a. a. O. S. 269.

*) a. a. O. S. 307 ff.

„Er gab so unhold, wenn er gab;
Erkundigte so ungestüm sich erst
Nach dem Empfänger; nie zufrieden, daß
Er nur den Mangel kenne, wollt' er auch
Des Mangels Ursach wissen, um die Gaben
Nach dieser Ursach filzig abzuwägen" *).

Als Saladin, dessen eigner Schatz erschöpft ist, die Armen nicht in der Weise, wie er dies bisher gethan, unterstützen kann, ruft er aus:

„Die Spenden bei dem Grabe,
Wenn die nur fortgehn! Wenn die Christenpilger
Mit leeren Händen nur nicht abziehn dürfen **)!"

Daß aber die Lage, in die der Fürst in Folge seiner übergroßen Freigebigkeit gerathen ist, am wenigsten seinen Muth, sein inneres Lebensgefühl herabzustimmen vermag, zeigen folgende Worte:

Ich arm?
Wenn hab' ich mehr, wenn weniger gehabt? —
Ein Kleid, Ein Schwert, Ein Pferd, — und Einen Gott!
Was brauch' ich mehr? Wenn kanns an dem mir fehlen? ***)

Wenn Nathans Ernst, seine Resignation uns an das unterdrückte Volk selbst, aus dem er hervorgegangen ist, erinnert, so verräth dagegen Saladin auch in seinem Privatleben, daß er der vom Glücke begünstigte Herrscher eines in jugendlicher Kraft sich erhebenden kriegerischen Volkes ist. Eine gewisse Heiterkeit, wie sie nur da zum Vorschein kommt, wo völlige Harmonie zwischen dem innern und äußern Leben des Menschen stattfindet, hat sich augenscheinlich über das ganze Wesen des Sultans verbreitet. Daß der Anblick dieser Heiterkeit ein in jeder

*) a. a. O. S. 211.
**) a. a. O. S. 305.
***) a. a. O. S. 236.

Hinsicht wohlthuendes Gefühl in uns zurückläßt, dazu trägt nicht wenig der Humor bei, den Saladin nicht minder da äußert, wo er mit einer gewissen Wehmuth auf die Hinfälligkeit des Irdischen hinweist, als auch da, wo er der Prüderie und der Decenz die Wahrheit des Naturlebens entgegenhält *).

Dieser aus den drei eben geschilderten Charakteren bestehenden Gruppe schließen sich von den weiblichen Charakteren Recha und Sittah an. Es ist jedoch beider Individualität zu wenig herausgestellt worden, als daß sie ein eigentliches Interesse erwecken könnten. Recha entbehrt jenes frischen Gefühls, jener natürlichen Wahrheit, die wir gerade da erwarteten, wo ein Nathan Sorge dafür getragen, daß die weibliche Anlage zur Entfaltung käme. Der Ueberreiz in Recha's Empfindung verräth uns freilich, daß auch Daja keinen geringen Einfluß auf sie ausgeübt hat. Da Recha nun einestheils dem verständigen, klaren Nathan sich hingab, anderntheils aber auch von der bigotten Daja in einer gewissen Abhängigkeit

*) Diesem poetischen Bilde Saladins entsprechend ist die Charakteristik des Helden, welche Friedr. v. Raumer in der Geschichte der Hohenstaufen gibt. Es heißt hier: „Oft ließ er sich geistliche oder weltliche Geschichten vorlesen, und die Darstellung großer gewaltiger Thaten bewegte ihn nicht minder zu Thränen, als Erzählungen von einfachen, die Theilnahme ansprechenden Begebenheiten. Ohne Ziererei verstattete er seinen Gefühlen freien Lauf; selten aber übermannte ihn der Zorn, nie verließ ihn in ungünstigen Lagen die Heiterkeit und Fassung, nie in Krankheiten die Geduld. Nur Verleumder konnten ihn heftiger aufreizen. Sein Geist zeigte sich weit erhaben über die bloße Leidenschaft des Besitzes, und größer selbst als die Unbescheidenheit der Fordernden, war seine Neigung zum Bewilligen. Er wußte, daß die Quellen reichlich fließen, und gab nicht minder bei geleerter, als bei gefüllter Schatzkammer; weshalb die Schatzmeister oft heimlich Summen zu außerordentlichen Ausgaben zurücklegten. Betrogen ihn jene, so verloren sie zwar ihre Stellung, erlitten aber keine weitere Strafe: denn Geldgier erschien dem Sultan so allgemein, als gemein.“ S. Geschichte der Hohenstaufen Bd. II. S. 364.

war, so konnte ihr Gemüthsleben kein wirklich harmonisches werden. Im Geiste des Rationalismus erklärt sie, daß sie zwar die Thaten der Glaubenshelden bewundert, den Leiden derselben Thränen gezollt habe, daß aber der Glaube selbst ihr nie als das Heldenmäßigste an denselben erschienen sei *). Indem sie einsieht, daß der Mensch überall, wo er auch stehen möge, vor Gott steht, so ist es ihr nicht möglich an den Tempelherrn, der den Sinai bestiegen hat, die Frage zu richten, ob jene Stelle, wo Moses einst vor Gott gestanden, noch zu sehen sei **). Dieser Aufklärung des Verstandes widerspricht es nun aber nicht wenig, daß Recha, die ihren Erretter für ein höheres als nur menschliches Wesen hält, in dem vorgespreizten weißen Mantel, in den der Tempelherr gehüllt war, den weißen Fittig eines Engels zu sehen glaubt ***). Die nüchterne Vernunft, womit Nathan den Aberglauben und die Schwärmerei seiner Pflegetochter bekämpft, ist hier in vollem Recht und die Worte:

„Begreifst du aber,
Wie viel andächtig schwärmen leichter, als
Gut handeln ist? wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur, — ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt —
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?" †)

sind immer noch geeignet Demjenigen, der mit den Bildern der Andacht nur spielt, im religiösen Gefühl schwelgt, die wirkliche Religion, die als das Leben in der Wahrheit sich auch bethätigt, entgegenzuhalten.

Sittah leidet zwar nicht, wie Recha, am Ueberreize der Empfindung; wol aber vermissen wir in ihr die individuelle

*) a. a. O. S. 262.
**) a. a. O. S. 264.
***) a. a. O. S. 199.
†) a. a. O. S. 205.

Wahrheit des wirklichen poetischen Charakters. Man sieht es der ganzen Stellung, welche sie einnimmt, an, daß sie dazu bestimmt ist gewisse Lücken im Schauspiele auszufüllen und Saladin zu veranlassen die Liebenswürdigkeit und den Adel seines Gemüths zu offenbaren. Indem freilich Sittah es sein muß, die den Bruder dahin bringt, daß er Nathan eine Falle stellen will, so darf man sagen, daß der Dichter wenigstens einen Zug des Weibes, die Neigung zur Intrigue, auch an der Schwester des Sultans uns habe sehen lassen.

Den grellsten Contrast zu den Repräsentanten der Humanität, besonders zu Nathan und Saladin bildet die Gestalt des Patriarchen, in welchem jedoch kein eigentlicher Charakter, sondern, wie wir bereits oben nachgewiesen haben, der Typus des pfäffischen Geistes zur Anschauung gebracht werden sollte *). Ob diesem an die Caricatur erinnernden Bilde auf der Bühne jene ideale Wahrheit, die einmal das künstlerische Interesse fodert, ertheilt werden kann, das dürfte leicht in Frage gestellt werden. Wir sind jedoch der Meinung, daß die Situation, in welcher der Patriarch uns gezeigt wird, der Art ist, daß der Schauspieler die Grenze des Schönen nicht zu überschreiten braucht. Der Tempelherr hat sich an den Patriarchen gewandt, um demselben ein Problem vorzulegen und wünscht, wie es wenigstens scheint, Aufschluß über bestimmte Lehren der Kirche zu gewinnen. So wird dem Oberhaupte der Kirche Gelegenheit gegeben die Haltung des Lehrers, der dem jungen Manne vertraulich seinen Rath ertheilt, denselben vor den Verirrungen der Ketzer warnen möchte, anzunehmen. Die Teufelei, welche in dieser Freundlichkeit sich birgt und auch durch die heuchlerische Maske nicht völlig verdeckt wird, muß freilich bis zu einem gewissen Grade der Einbildungskraft des Zuschauers vorgeführt werden. Da aber das diabolische Moment nur

*) S. oben S. 106—111.

mitspielt, das eigentlich Häßliche nicht nackt hervortritt, so wird auch der Zuschauer jener Region des heitern Scheins, innerhalb der die wirkliche Kunst sich bethätigt, nicht entrückt.

Intolerante Gesinnung, die auf Herrschsucht hinweist, darf Daja, die für das Seelenheil ihrer Recha wirklich Sorge trägt, nicht zum Vorwurf gemacht werden. Gleichwohl aber hat dieselbe insofern ein Verhältniß zum Patriarchen, als der Dichter gerade an ihr uns sehen läßt, daß das Christenthum in jener Gestalt, die es unter dem Einflusse der Hierarchie angenommen hat, dazu geeignet ist durch fremde, störende Elemente die natürliche Anlage des Weibes zu verbilden. Wie in Daja jene Naivetät, die dem weiblichen Charakter Liebreiz ertheilt, verschwunden ist, so sucht sie dagegen das kirchlich dogmatische Element, so weit es ihrer Fassungskraft zugänglich ist, geltend zu machen und mit demselben auch unter den Verhältnissen, in denen sie lebt, einen gewissen Prunk zu treiben. Bei solcher Prätension kann es nicht ausbleiben, daß Bigotterie als der Grundzug ihres Charakters sich herausstellt. Der Bigotterie entspricht die Art und Weise, wie Daja mit der jüngern Recha umgeht. Statt unmittelbar durch die Macht der Liebe Diejenige, die auf einer niedern Entwickelungsstufe der Religion sich befindet, der höhern Wahrheit zuzuführen, sind es die bei dem gemeinen Verstande nur Anstoß erweckenden Extreme der Glaubenslehre, wodurch Daja imponiren und in Recha die Bekehrung herbeiführen will. Daß die Schülerin, welche keine Einsicht in die Wahrheiten der Religion gewinnt, nur in Verwirrung geräth und in „dem sauersüßen Dufte jener Blumen," die ihr gereicht werden, sich betäubt fühlt *), begreifen wir völlig.

Wenn Daja auf Recha so einwirkt, daß diese krankhaft afficirt wird, so muß sie da, wo sie mit Nathan und dem

*) S. oben S. 98.

Tempelherrn in Berührung kommt, als derjenige Charakter erscheinen, mit dem Ironie und Witz ihr Spiel treiben. Wir sehen nämlich, daß Daja in Nathan einerseits den edlen, großmüthigen Menschen, der auch sie mit Wohlthaten überhäuft, wirklich anerkennt, andrerseits aber ist sie, die (nach dem Dichter) in das Esoterische der Religion nicht einzudringen vermochte, durch ihr Gewissen genöthigt Nathan für einen bloßen Juden, welcher der Wahrheit entfremdet ist, zu halten. Als derselbe auch ihr kostbare Geschenke, die er von der Reise mitgebracht hat, überreicht, nennt sie ihn den „Versucher“ und erklärt, daß sie diese Gaben nicht eher annehmen werde, als bis er die schwere Sünde, die er als Recha's Pflegevater wider die Christenheit begangen, ausgetilgt und seine Einwilligung zur Heirath des Tempelherrn mit Recha gewährt habe *). Es ist Nathans würdig und offenbart die wirkliche Ueberlegenheit seines Geistes und Charakters, daß er da, wo Daja wider ihn Mißtrauen äußert, ihr mit mildem Ernste und nur feiner Ironie, die das Zartgefühl nie verletzt, entgegentritt. Anders dagegen verhält es sich mit dem Witze, womit der Tempelherr Daja, die sich ihm als Glaubensgenossen anvertrauen möchte, von sich abweist. Indem dieser Witz mit einseitiger Schärfe das Einzelne verfolgt, ohne Schonung die keineswegs verächtliche Persönlichkeit dem Gelächter preis gibt, so kann der Eindruck, den derselbe in uns zurückläßt, nicht ein in jeder Hinsicht dem Gemüthe wohlthuender sein.

Es bleibt uns nun noch übrig zwei Charaktere, welche wir weder den Vertretern der Humanität noch den Gegnern derselben, den Anhängern der Hierarchie, beiordnen dürfen, zu beleuchten. Wer den Klosterbruder und den Derwisch Al-Hafi näher ins Auge gefaßt hat, wird es kaum bezweifeln, daß sie zu einander gehören und eine eigene Gruppe, die dem Totalbilde

*) S. a. a. O. S. 317.

nicht fehlen durfte, uns vorführen. Wie beide der Natur nahe stehen, so muß die Wahrheit, die aus ihnen redet, mit jener Gleißnerei, womit die civilisirte Welt übertüncht ist, recht grell in Contrast treten.

In dem Klosterbruder ist es die wirkliche Einfalt, die davor schützt, daß Charaktere von gleißnerischer, diabolischer Gesinnung auf ihn einzuwirken, die reine Natur durch fremde Elemente zu trüben vermögen *). Wie der Laienbruder einerseits sich selbst treu bleibt, andrerseits aber auch der Dienstpflicht Genüge thut, die das Gegentheil von dem, was nach Aussage des innern Gefühls das Rechte ist, fodert, dies gibt dem ganzen Bilde etwas ungemein Anziehendes und es ist die kindliche Naivetät, die der Dichter an demselben zur Anschauung gebracht hat. Der Patriarch hat dem Klosterbruder den Auftrag gegeben den Tempelherrn zu „ergründen“ und dann denselben aufzufodern an dem Unternehmen wider Saladin sich zu betheiligen. Wir sehen nun, daß der Laie den Befehl des Vorgesetzten ohne Umschweif, buchstäblich ausführt; aber gerade diese naive Treuherzigkeit, die kein Bedenken trägt, alles in objectiver Wahrheit mitzutheilen, ist es, wodurch die Schurkerei des Patriarchen nicht nur dem Tempelherrn, sondern Jedem, der zu urtheilen befähigt ist, aufgedeckt wird **).

Die dem kindlichen Gemüth inwohnende Wahrheit tritt aber erst da völlig hervor, wo der Patriarch den Klosterbruder

*) Vergl. oben S. 99.

**) Auch folgende Aeußerung, die dem Klosterbruder unwillkürlich entfährt:

„Ich hab' mich oft gewundert,
Wie doch ein Heiliger, der sonst so ganz
Im Himmel lebt, zugleich so unterrichtet
Von Dingen dieser Welt zu seyn herab
Sich lassen kann. Es muß ihm sauer werden.“

muß für eine ganz aufrichtige Aeußerung und keineswegs für eine solche, welcher wirkliche, bewußte Ironie zu Grunde liegt, gehalten werden.

dazu gebrauchen will, jenen Juden, auf den der Tempelherr angespielt hat, auszukundschaften. In diesem Fall vollzieht der Laie den ihm ertheilten Auftrag nur so weit, als der Gott dies zuläßt, der in den Einfältigen gerade dann sich verkündigt, wenn Diejenigen, welche die Wahrheit lehren sollten, Sophisten geworden sind. Entschieden weist das ganze Verhalten dieses Charakters auf eine andere Entwicklungsstufe hin, als diejenige ist, wo das sogenannte moralische Bewußtsein den Kampf besonderer Pflichten mit einander und wie diesen, so auch das Schwanken, die Ungewißheit im Innern des Menschen hervorgerufen hat. Das unmittelbare (naive) Wahrheitsgefühl ist in dem wirklich Einfältigen noch zu lauter, als daß jene Reflexion, die, weil sie dem Mittelpunkte der Wahrheit entrückt ist, das Recht bald auf dieser, bald auf jener Seite abwägt, schon sich einstellen könnte.

Auch Al-Hafi zeigt sich uns als der Sohn der reinen, ungeschminkten Natur, die, wie sie in dieser kräftigen Persönlichkeit sich äußert, recht auffallend den Gegensatz zu jenen künstlichen Verhältnissen bildet, auf denen das wirkliche Weltleben beruht. Durch Saladins schmeichelnde Worte, daß „ein Bettler nur wisse, wie Bettlern zu Muthe sei, ein Bettler nur gelernt habe, mit guter Weise Bettlern geben“ *), verlockt, die Stelle des Defterdar anzunehmen, kann gleichwohl der Derwisch auf die Länge im Dienste dieses Fürsten sich nicht wohl fühlen. Wie es schon sein Inneres verletzt, daß er, der trotz seiner Armuth nie für sich bettelte, gegenwärtig für einen anderen Geld borgen soll **), so kann er überhaupt in des Sul-

*) S. oben S. 163.

**) Al-Hafi.

Kurz, ich, ich halts mit ihm nicht länger aus.
Da lauf' ich nun bei allen schmutzgen Mohren
Herum, und frage, wer ihm borgen will.
Ich, der ich nie für mich gebettelt habe,

tans Sucht, der, ohne die Macht des Höchſten zu haben, doch demſelben an Milde gleichen will, nur Geckerei ſehen *). Dann aber auch entgeht es dem Scharfblicke des Derwiſch nicht, daß Saladin dadurch, daß er Einzelne mit Wohlthaten zu überſchütten trachtet, genöthigt iſt Hunderttauſende zu drücken, dieſelben ihres Eigenthums zu berauben **). So gewiß es iſt, daß Saladin, auch wenn er eines ſolchen Widerſpruchs ſich bewußt werden ſollte, dadurch nicht beſtimmt werden könnte, ſeine Geſinnung zu ändern und den Weg, auf dem er nach dem Willen der Vorſehung zu wandeln glaubt, zu verlaſſen, ſo unleugbar iſt es auf der andern Seite, daß der wackere Al-Hafi eine Untreue wider ſich ſelbſt begehen würde, wenn er ferner noch im Dienſte des Fürſten bleiben, an deſſen Geckerei theilnehmen wollte ***). Und ſo bleibt denn dem Derwiſch

---

Soll nun für andre borgen. Borgen iſt
Viel beſſer nicht als betteln: ſo wie leihen,
Auf Wucher leihen, nicht viel beſſer iſt,
Als ſtehlen. S. a. a. O. S. 258.

*) Derwiſch.
Es wär nicht Geckerei, des Höchſten Milde,
Die ſonder Auswahl über Böſ' und Gute
Und Flur und Wüſtenei, im Sonnenſchein
Und Regen ſich verbreitet, — nachzuäffen,
Und nicht des Höchſten immer volle Hand
Zu haben? Was? es wär' nicht Geckerei . . .
S. a. a. O. S. 211.

**) Derwiſch.
Ei was. — Es wär' nicht Geckerei,
Bei Hunderttauſenden die Menſchen drücken,
Ausmärgeln, plündern, martern, würgen; und
Ein Menſchenfreund an Einzeln ſcheinen wollen?
A. a. O. S. 211.

***) Derwiſch.
Laßt meiner Geckerei
Mich doch nun auch erwähnen! — Was? es wäre

nichts anderes übrig, als daß er von einer Welt, in die er einmal sich nicht zu finden weiß, ganz sich zurückzieht und wieder an den Ganges, wo unter den Parsen noch wirkliche Menschen leben, sich begibt. Gegen Nathan, den Einzigen, „der noch so würdig wäre, daß er am Ganges lebte," der aber erst überlegen will, ob er der Auffoderung des Freundes dahin zu wandern Folge leiste, erklärt Al-Hafi dies:

Wer überlegt, der sucht
Bewegungsgründe, nicht zu dürfen. Wer
Sich Knall und Fall, ihm selbst zu leben, nicht
Entschließen kann, der lebet andrer Sklav
Auf immer. — Wie ihr wollt! — Lebt wohl! wie's Euch
Wohl dünkt. — Mein Weg liegt dort, und Eurer da *)."

Es muß einleuchten, daß diesem Charakter Züge eingeprägt sind, die seine Eigenthümlichkeit im Unterschiede von andern Charakteren scharf herausstellen. Al-Hafis kräftiges Gemüthsleben, dem jene oft nur conventionellen Formen, in denen das soziale Leben sich abgeschlossen hat, noch keine Schranken zu setzen vermochten, contrastirt besonders mit dem Verhalten jener Individuen, die aller positiven Kraft des Charakters ermangelnd in ihrer Halbheit hin und her schwanken. Indem der Derwisch den Widerspruch zwischen der Wahrheit, die in den Tiefen des Innern sich verkündigt und jener Gleißnerei, wodurch die erscheinende Welt uns täuscht, sich zum vollen Bewußtsein gebracht hat, so kann in ihm nicht, wie im Klosterbruder, jene kindliche Einfalt, die ohne daß sie weiß, wie sie dazu gelangt ist, das Rechte findet, sich äußern. Es ist,

---

Nicht Geckerei, an solchen Geckereien
Die gute Seite dennoch auszuspüren,
Um Antheil, dieser guten Seite wegen,
An dieser Geckerei zu nehmen? Heh?
Das nicht? a. a. O. S. 212.

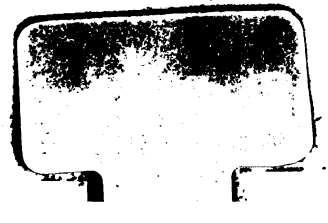
*) a. a. O. S. 259.

um mit Schiller zu sprechen, nicht das Naive der Ueberraschung, was wir im Derwisch wahrnehmen, sondern es ist das Naive der Gesinnung, was es herbeiführt, daß in ihm die Natur über die Kunst den Sieg davonträgt. Der Derwisch hat insofern kein nur äußeres Verhältniß zu Saladin und Nathan, als beide mit ihm die Liebe zur Wahrheit der Natur und mit derselben den Widerwillen gegen die Verbildung theilen. Diese Hingebung an die Natur verhindert aber nicht, daß Saladin und Nathan in der civilisirten Welt die eigentliche Heimath haben, daß beide, jeder von ihnen in der ihm angewiesenen Sphäre in die künstlichen Verhältnisse des Weltlebens einzudringen und über dasselbe eine gewisse Herrschaft auszuüben vermögen. Ein solches Eingehen in das wirkliche Weltleben erwarte man von Al-Hafi, dem treuen Zögling der Natur, nicht. Wie ihm einerseits die zur Civilisation erforderliche Bildsamkeit und Gewandtheit des Geistes fehlt, so ist es andrerseits auch das Herz, das Gefühl für dasjenige, was ihm als das Rechte, des Menschen allein Würdige erscheint, wodurch er verhindert wird mit jener Welt, welcher der Widerspruch so augenscheinlich anhaftet, sich zu befreunden. Man möge daher immerhin den Derwisch für einen und zwar nicht cultivirten Sonderling halten, der, weil er dies ist, aus der civilisirten Welt wieder in die Einsamkeit sich zurückziehen muß. Gewiß ist, daß der Dichter an den Tugenden, womit er diesen Sonderling ausgestattet hat, uns sehen läßt, daß der gewöhnliche wegen der Cultur, die er angenommen, so hoch gepriesene Mensch nicht wenig von dem eingebüßt hat, was dem wahren Menschen wesentlich ist. Und so wollen denn auch wir die reine, gesunde Frucht, welche hier in der rauhen Hülle sich birgt, nicht verkennen, mit andern Worten an der Wahrheit des Charakters auch da, wo derselbe in die Bedingungen, unter denen er den Ausdruck der reinen Humanität gewinnt, noch nicht einzugehen vermochte, uns erfreuen und erheben!

Inhalt.

		Seite
	Einleitung	1
I.	Lessings Protestantismus	3
II.	Nathan der Weise	87
	1. Die Idee des Nathan	92
	2. Nathan als Drama	133
	a. Die Handlung	134
	b. Die Charaktere	152

52635390



R/54 a